[Phi]losophische Bibliothek.
Band 33.

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen

von

Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Mit Einleitung und Erläuterungen

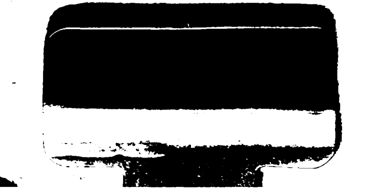
herausgegeben von

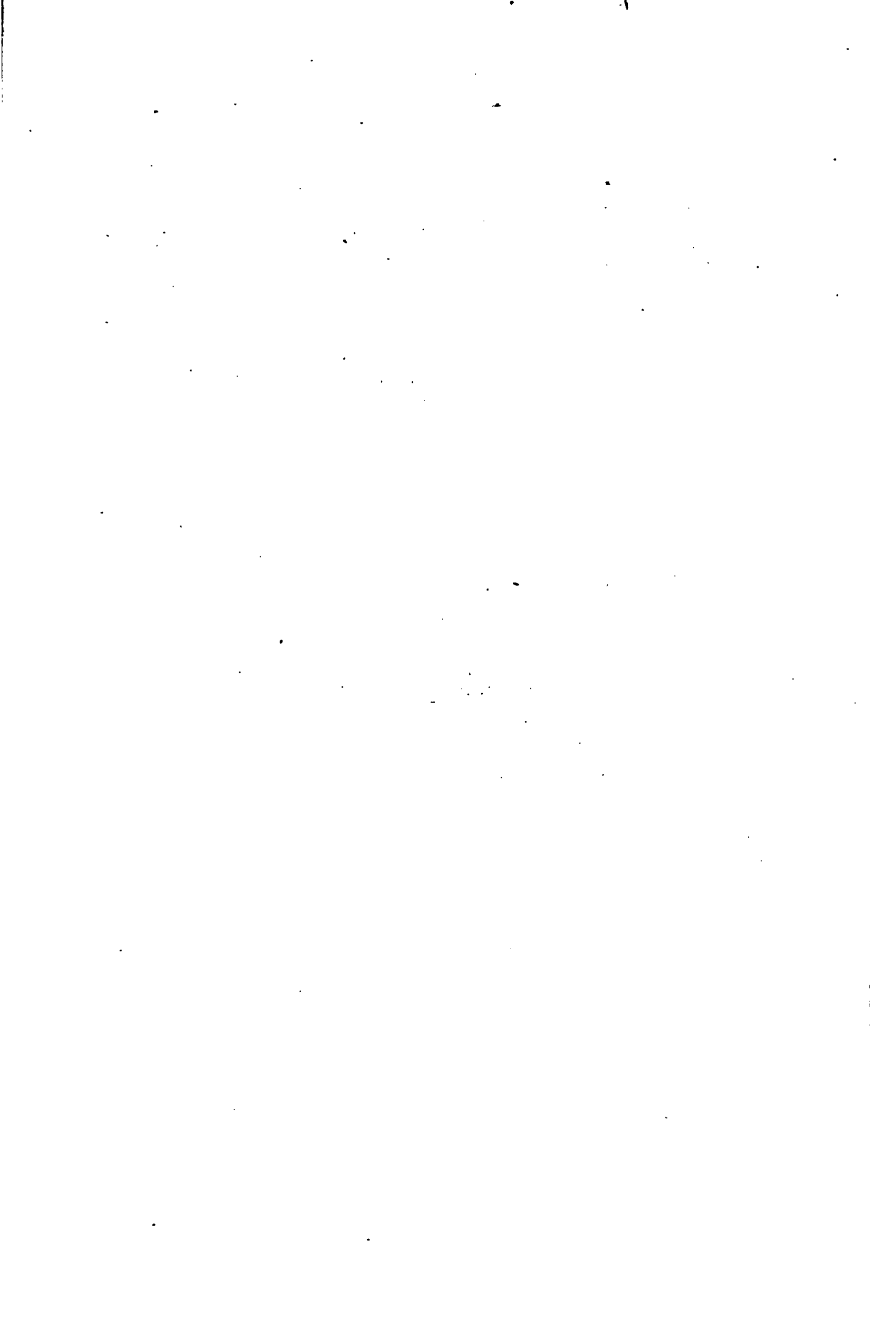
Karl Rosenkranz.

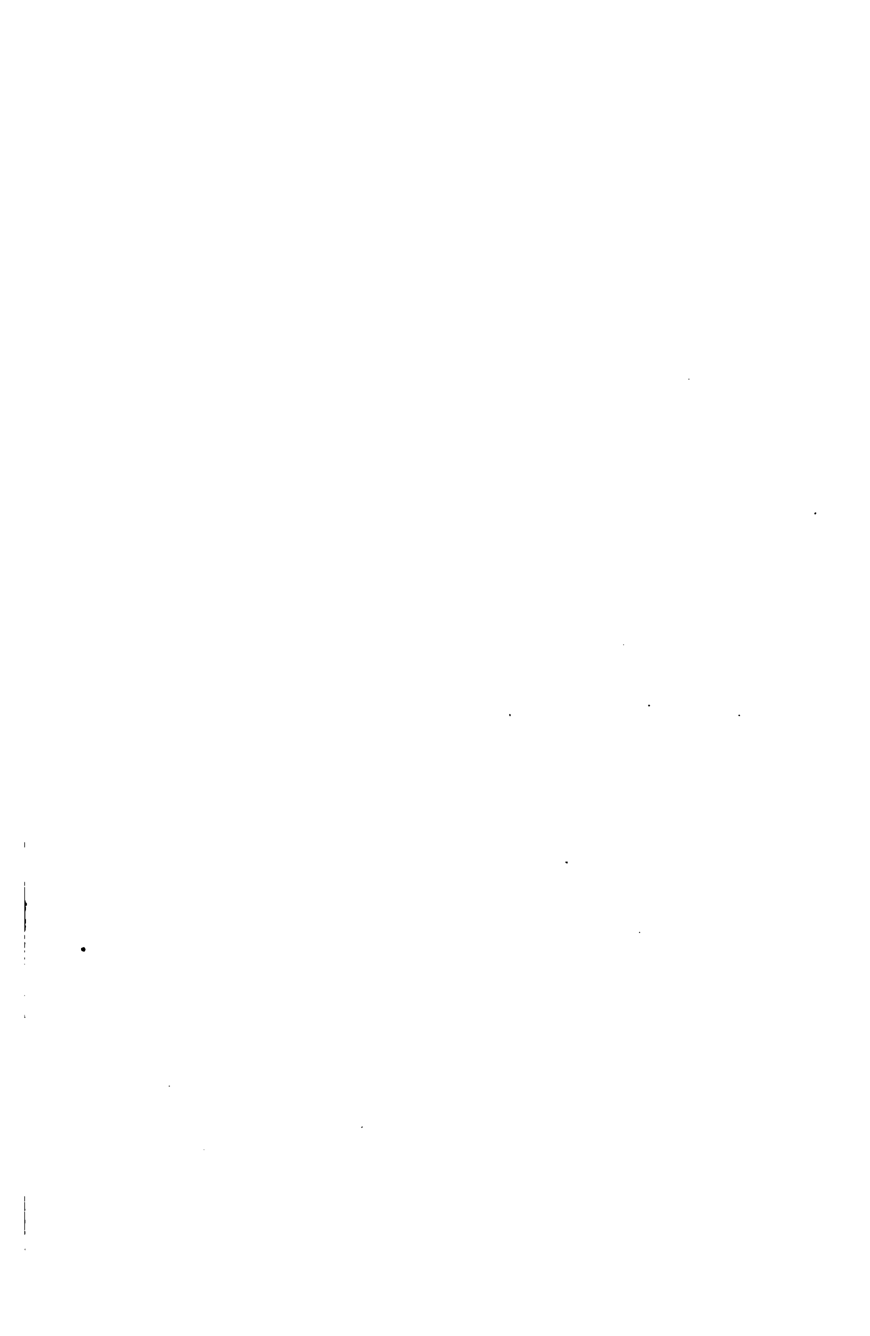


LEIPZIG.
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1870.


UNIVERSITY OF MICHIGAN · LIBRARIES ·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817







Philosophische Bibliothek.
Band 33.

Encyklopädie
der
philosophischen Wissenschaften
im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen
von
Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Mit Einleitung und Erläuterungen
herausgegeben von
Karl Rosenkranz.



LEIPZIG.
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1870.

Einleitung des Herausgebers.

In einer Bibliothek, welche die Hauptwerke der Philosophie, alter und neuer Zeit in sich versammeln soll, durfte Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften nicht fehlen. Sie ist das Werk, in welchem sich Hegel's eigne Bestrebungen zu einem Gesammtbilde philosophischer Weltanschauung concentrirt haben. Sie ist das Centrum, von welchem peripherisch eine grosse Menge Arbeiten Anderer ausgegangen ist. Auch nur geschichtlich betrachtet, macht sie das vorzüglichste Denkmal einer der wichtigsten Epochen der Speculation aus.

Hegel, geboren zu Stuttgart 1770, und gestorben zu Berlin 1831, hat nicht viel geschrieben. Ausser einer Anzahl Kritiken am Anfang und am Ende seiner Laufbahn hat er nur vier Bücher herausgegeben: 1) die Phänomenologie des Geistes als die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins 1807; 2) die Wissenschaft der Logik in drei Bänden 1811—16; 3) die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1817 und, sehr erweitert in einer zweiten Ausgabe 1827; 4) Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss 1821. Alles, was sonst von ihm existirt, ist nach seinem Tode von Anderen aus seinen nachgelassenen Papieren herausgegeben.

Hegel hatte die Phänomenologie des Geistes als den ersten Theil der Philosophie im Sinn einer propädeutischen Vorbereitung bezeichnet, dem das eigentliche System als zweiter Theil nachfolgen sollte. Die kriegerischen Ereignisse jener Zeit vereitelten diesen Plan und zwar, wie wir glauben, nicht zu Ungunsten der Philosophie. Hätte Hegel damals schon sein System öffentlich abgeschlossen, so würde er für seine Fortbildung sich selbst eine Schranke

bereitet haben. Er stand damals nicht nur noch in einem sehr lebhaften kritischen Kampfe mit der Zeitphilosophie, sondern wir sehen auch in den ungedruckten wissenschaftlichen Arbeiten Hegel's aus jener Epoche, die ich in seinem Leben 1844 ausführlich geschildert habe, wie sehr das Platonische System damals noch auf ihn einwirkte. Weil man Schelling mit Platon, Hegel mit Aristoteles zu parallisiren beliebt hat, so hat sich die Vorstellung festgesetzt, dass die Aristotelische Philosophie besonders nachhaltig auf ihn gewirkt habe. Gewiss hat sie auch, namentlich für die Metaphysik und für die Psychologie grossen Einfluss auf ihn gehabt, allein die Platonische Dialektik, namentlich der Parmenides, der Timäus und die Republik Platons, haben viel nachhaltigere Spuren in seinem Geiste zurückgelassen. Man kann sich auch aus Hegel's Geschichte der Philosophie überzeugen, dass er Platon mit viel tiefrem Eingehn und mit viel grösserer Weitläufigkeit behandelt, als Aristoteles.

In der Periode seines Lebens, in welcher er als Rector des Gymnasiums zu Nürnberg den philosophischen Unterricht zu ertheilen hatte, machte er die mannigfachsten Versuche, seine Ideen fasslicher zu gestalten. Die philosophische Propädeutik, die ich 1840 als 18ten Band seiner sämmtlichen Werke herausgegeben habe, enthält die Hauptzüge der verschiedenen Form, in denen er seine Philosophie ausgestaltete. Er gab sodann mit der Wissenschaft der Logik den ersten Theil des ganzen Systems heraus, und konnte ihm in dieser selbstständigen, durch drei Bände hin ausgeführten Weise eine ganz andere Vollständigkeit und Deutlichkeit geben, als es in der früher von ihm beabsichtigten Veröffentlichung möglich gewesen wäre. Der Logik hätte consequent die Naturphilosophie folgen sollen. Gewissermassen geschah dies auch, aber nur in sehr allgemeinen Umrissen; nämlich als Moment der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1817.

Dies war nun die erste Darlegung seines ganzen Systems. Logik, Naturphilosophie und Psychologie waren mit Recht im Interesse des philosophischen Unterrichts, dem das Buch als Lehrbuch dienen sollte, mehr ausgeführt, als die praktische Philosophie, Aesthetik und Religionsphilosophie, die nur in dürftigen Paragraphen erschienen.

Als Hegel nach zehn Jahren 1827 eine zweite Ausgabe der Encyklopädie veranstaltete, machte er ein ganz neues Buch daraus. Er sorgte durch eine ganz neue Ab-

handlung in der Einleitung für das Bedürfniss des Lesers, sich von Seiten des subjektiven Erkennens über den Begriff der Philosophie zu orientiren. Er nannte dies die Stellung des Gedankens zur Objektivität. Er nahm darin die Leibnitz-Wolff'sche Metaphysik, den Englisch-Französischen Empirismus, den Kantischen Kriticismus und den Intellectualismus der Anschauung von Descartes, Jacobi, Fichte und Schelling, durch. Die Naturphilosophie erweiterte er nicht nur, sondern arbeitete sie auch in vielen Stücken um. Die praktische Philosophie wurde ebenfalls in ihrem dritten Abschnitt, in der Lehre von der Sittlichkeit, viel ausgedehnter und, im Verhältniss zu der 1821 von ihm herausgegebenen Rechtsphilosophie, organischer vorgetragen. Die Lehre von Kunst, Religion und Philosophie erfuhr zwar ebenfalls bedeutende Verbesserungen, doch blieb sie gegen die andern Theile auch jetzt noch zurück. Das Bestreben, in den Anmerkungen Missverständnisse über den Begriff des absoluten Geistes aufzuklären oder abzuwenden, herrschte vor. Hegel veranstaltete zwar von der Encyklopädie einige Jahre später noch eine dritte Ausgabe, in welcher jedoch nichts verändert ward. Er schrieb nur noch eine Vorrede dazu, in welcher er das Bestreben fortsetzte, sich gegen die Polemik zu wehren, die von allen Seiten immer stärker gegen ihn losgebrochen war, je tiefer und je breiter seine Philosophie in das Leben der Wissenschaft einzugreifen begonnen hatte. Eine vierte Ausgabe der Encyklopädie wurde dadurch herbeigeführt, dass sie in seinen sämmtlichen Werken erschien. Hier aber wurde sie nicht nach ihrer einfachen Gestalt, sondern mit Zusätzen aus Hegels Papieren und Collegienheften bearbeitet. Leopold von Henning übernahm die Logik, Michelet die Naturphilosophie, Boumann die Philosophie des Geistes. So wuchs die Encyklopädie zu drei starken Bänden an.

Bald zeigte sich aber das Bedürfniss, sie auch in der kürzeren Form, wie früher zu besitzen. Dies war der Grund, aus welchem ich 1845 eine neue, die sogenannte vierte Ausgabe, veranstaltete, weil die in den sämmtlichen Werken, Bd. 5, 6 und 7 enthaltene Bearbeitung ein ganz anderes Buch daraus gemacht hatte, das nicht als vierte Auflage gezählt ward.

Dies ist die äussere Geschichte der Hegel'schen Encyklopädie bis zu dieser vorliegenden Ausgabe hin. Sie soll den Leser durch eine kurze Einleitung und durch

ergänzende Erläuterungen am Schlusse in den Stand setzen, sich ein möglichst treues und vollständiges Bild der ganzen Hegel'schen Philosophie zu machen. Den Text Hegel's mit Anmerkungen zu begleiten, scheint unangemessen. Ein solches Zwischenreden würde die Einheit stören, die ein Hauptmerk der Encyklopädie ist. Sie würde zur Sprache Hegel's einen fremden Ton hinzubringen. Die Continuität der systematischen Darstellung ist durch die eigenen Anmerkungen und Zusätze Hegel's selber ohnehin schon genug beeinträchtigt, als dass ein solches Verfahren noch hätte fortgesetzt werden können.

Der Italienische Philosoph A. Véra hat dies allerdings, und zwar mit vollkommenem Recht in einer Bearbeitung der Hegel'schen Encyklopädie gethan, indem er die in den Werken Hegel's enthaltene Ausgabe zu Grunde legte, und nun den Text mit Zusätzen aus den übrigen Werken Hegel's oder, wo es ihm Noth schien, auch unabhängig davon mit eignen Abhandlungen, begleitete. So umfasst aber auch seine in Französischer Sprache zu Paris erschienene Darstellung des ganzen Hegel'schen Systems 7 starke Bände. Für unsern compendiarischen Zweck ist eine andere Methode zu befolgen, die sich durch ihre Ausführung selber zu rechtfertigen hat.

Da die Philosophie der Geschichte, mit deren Andeutung die praktische Philosophie schliesst, da für die Aesthetik, Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie in der Encyklopädie, auch in der von Boumann besorgten Ausgabe als dritten Theil der Encyklopädie so sehr zurückgeblieben sind, so werden die Erläuterungen hierauf eine vorzügliche Rücksicht nehmen müssen, aber auch, aus diesem nämlichen Grunde, sehr wohl an den Schluss als Erweiterung seiner epigrammatischen Kürze sich anfügen dürfen.

Was nun die Orientirung für den Begriff der Hegel-schen Philosophie betrifft, so lässt sich darin die historische und die systematische unterscheiden.

Die historische ist in zahllosen Schriften discutirt worden. Sie ist daher im Allgemeinen als bekannt vorauszusetzen. Hegel selber hat innerhalb der Encyklopädie durch den oben erwähnten Abschnitt: Stellung des Gedankens zur Objektivität, das Wesentliche darüber selber gesagt. Ich habe durch eine eigene Schrift: Hegel als

deutscher National-Philosoph, Leipzig 1870, diesen Gegenstand zu einem gewissen Abschluss zu bringen gesucht. Ich bemerke daher hier nur so viel, dass, nach meiner Ueberzeugung, Hegel mit Kant in einem viel innigeren Zusammenhang steht, als man gewöhnlich annimmt, weil zwischen ihm und Kant sich noch Reinhold, Fichte und Schelling befinden; und weil Hegel in so vielen Stücken gegen Kant sich polemisch verhält. Dies ist wahr, allein es wird dadurch nicht aufgehoben, dass Hegel dasjenige zu vollenden suchte, was Kant begründet hatte. Hegel hat die in der Kantischen Kritik liegende Skepsis bekämpft; er hat den Begriff der Vernunft im positiven Sinn als absolut gefasst und ist in sofern Kant entgegengesetzt. Er stimmt aber mit Kant vollkommen überein:

1) in der Anerkennung der Vernunft als des obersten Princips aller Erkenntniss;
2) in der dynamischen Auffassung der unorganischen und in der teleologischen der organischen Natur;
3) in der Annahme der Superiorität des Geistes über die Natur durch die Spontanität des Selbstbewusstseins und durch die Autonomie der Freiheit.

Er unterscheidet sich von Kant dadurch, dass er

1) den Begriff der Vernunft nicht nur für die Idee des Guten, sondern auch für die des Wahren als das Vermögen des Unbedingten festhält. Kant hatte der Vernunft den Verstand als Grenze entgegengestellt. Hegel machte den Verstand zum Werkmeister der Vernunft. Das Unbedingte ist der Grund des Bedingten; das Unendliche der des Endlichen, das Absolute der des Relativen. Die Bestimmungen des Denkens sind schlechthin allgemein und nothwendig. Wir haben den Begriff des Unbedingten, des Unendlichen, des Absoluten. Warum soll seine Realität für uns nur auf die Sphäre des Guten eingeschränkt sein? Nach Kant verfällt die theoretische Vernunft durch die unvermeidliche Beschränkung der Verstandeskategorien in Widersprüche, die unlösbar sind. Das bestreitet Hegel. Er leugnet nicht den Widerspruch in den bestimmten Begriffen, aber er behauptet, dass derselbe sich gerade durch seine Entgegensetzung selber zu einer höheren Einheit auflöse, die den produktiven Grund des Gegensatzes ausmache. Daher legte er ein so grosses Gewicht auf Kant's Lehre von den Antinomien. Die ganze Dialektik der Hegel'schen Methode beruht auf dem Gedanken, dass der Widerspruch, wie Kant lehrte, unvermeidlich sei; dass aber bei ihm nicht

mit einer nur subjectiven Beschwichtigung wegen der angeblichen Schwäche unserer Erkenntniss stehen geblieben werden könne, sondern dass er sich objectiv zu derjenigen Einheit aufheben müsse, die ihn selber erst begreiflich macht.

Mit Kant stimmt Hegel darin überein, dass die Speculation der Erfahrung nicht widersprechen dürfe. Er ist daher ein Gegner aller erdichteten Vorstellungen, mit denen man hypothetisch in der Bearbeitung der Wissenschaften so freigebig ist, dass man durch die Häufigkeit ihrer Anwendung zuletzt ihren problematischen Ursprung ganz vergisst. Dahin gehört z. B. der Begriff des Atoms, sofern er als Thatsache behandelt wird. Was man in der Naturwissenschaft nicht als Thatsache in sinnfälliger Realität nachweisen kann, das hat man auch kein Recht, zu behaupten; ist einer der Hauptsätze, die Hegel in seiner Naturphilosophie, namentlich in der Physik zu wiederholen nicht müde wird.

Kant hatte für die Möglichkeit der Erfahrung zweierlei gefordert: einmal die Anschauung, sodann den Verstandesbegriff. Eine Anschauung ohne Begriff ist nach ihm blind, ein Begriff ohne Anschauung leer. Beide Bestandstücke, wie er sich ausdrückt, des Erkennens müssen sich vereinigen, ein Erkenntniss, wie er mit dem Neutrum sagte, hervorzubringen. Hegel vertheidigte den Begriff gegen den Vorwurf der Leerheit, da er sich selbst zum Inhalt habe, allein dem Recht der Erfahrung vergab er so wenig, dass, ausser Aristoteles, Baco und Kant, wohl kein Philosoph eine so ausgedehnte Rücksicht auf die Empirie genommen hat. Hegel ist, wie Kant, Idealist, sofern er vom Begriff des Selbstbewusstseins und der Vernunft ausgeht, aber er ist für die Bewährung der Vernunft in der Wirklichkeit der ausgemachteste Realist, der die Welt der Erscheinungen in der Totalität ihrer Mannigfaltigkeit mit höchster Genauigkeit zu fassen und durch Aufspüren ihres inneren Zusammenhanges zu bewältigen suchte.

2) In Ansehung der Naturwissenschaft stimmte er mit Kant in den Principien überein, unterschied sich aber von ihm durch die Richtung auf die systematische Einheit der Natur. Wir finden bei Kant die Naturphilosophie nicht als ein Ganzes. Seine physische Geographie ist für seine Zeit ein immerhin sehr beachtenswerther Versuch eines Kosmos, aber ohne strenge Wissenschaftlichkeit. Hegels Naturphilosophie geht vollkommen speculativ von der Idee

der Natur aus, legt sich aber die Pflicht auf, jede Stufe des Begriffs in empirischer Thatsächlichkeit nachzuweisen. Kein anderer Philosoph der neuern Zeit hat eine so vollständige Naturphilosophie in so bestimmter Gliederung und in so engem Zusammenhang mit der Einheit seines ganzen Systems hinterlassen. Diese Seite an Hegel ist wenig beachtet, obschon sie doch gerade für unsere Zeit so wichtig ist. Von Fichte, von Schelling, sogar von Herbart, von Krause, von Schopenhauer, von Baader, existirt keine Philosophie der Natur als ein organisches und als ein mit ihrem sonstigen System ausgeglichenes Ganze. Man muss die Bearbeitung der Naturphilosophie von Michelet im zweiten Theil der Encyklopädie nachsehen, um sich zu überzeugen, bis in welch grosses Detail Hegel die Naturwissenschaft durchgeführt hat.

3) In Ansehung des Geistes stimmte Hegel mit Kant ursprünglich darin überein, dass er einerseits nur eine Lehre vom Bewusstsein, anderseits nur eine Ethik hatte. Erst später kam er, wie Kant zu seiner Anthropologie, zu seiner Lehre vom subjectiven Geiste und zu einer Lehre vom absoluten Geist, die bei Kant theils durch die ästhetische Urtheilskraft, theils durch die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft vertreten ist, ohne ein ausdrückliches Bewusstsein über das systematische Verhältniss dieser verschiedenen Elemente zu besitzen. Im Princip also stimmte Hegel mit Kant für den Begriff des Geistes überein, ihn als Freiheit, als ideelle Thätigkeit zu fassen, die, als ihr eigner Inhalt, sich auch selber die ihr eigenthümliche Form erschafft. Bei Kant bleibt aber der Schwerpunkt auf der Moralität beruhen, während Hegel der Kraft des Einzelnen nicht zu viel zutraut, sondern ihn durch die Gemeinschaft mit dem objectiven Organismus der Sittlichkeit, den er Staat nennt, zu einem Menschen erziehen will, in welchem sich die Achtung vor dem als Gesetz geltenden Recht, der Legalität, mit der Gewissenhaftigkeit der eignen Gesinnung des Guten, der Moralität, zur schönen Sitte vereinigt. Diese hohe, mit Schillers praktischen Ideen zusammenhängende Anschauung ist der Hellenische Zug in Hegel, ohne dass er deshalb der Schärfe und Energie des Germanischen Princips der Individualität etwas vergeben hätte. Der moralische Rigorismus Kant's wird von Hegel zu einer höhern mit der Natur versöhnten Idealität verklärt. Hegel erscheint oft polemisch gegen Kant, indem er dem unendlichen Progress des Sollens die Wirklichkeit entgegensetzt,

zu welcher die ethische Idee in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate gelangt. Das Gute soll sein; hierin widerspricht er Kant keineswegs, aber das Gute ist auch und die Erfahrung, dass es schlechte Menschen giebt, dass Verbrechen verübt werden, dass es höchst moralischen Subjekten oft traurig in ihren äusseren Umständen ergeht, hebt die Thatsache nicht auf, dass die Entwicklung der Geschichte uns überall das Bestreben der Menschen zeigt, den Willen nach seiner Wahrheit, d. h. das Gute zur Existenz zu bringen. Die Gesetze der Völker enthalten den Begriff, den sie sich vom Guten machen.

Res publica, nannte Kant ein solches menschliches Gemeinwesen, in welchem nicht die persönliche Willkühr eines Einzelnen, sondern das Gesetz herrscht. Das Gesetz erzwingt sich Gehorsam, allein nach Hegel soll der Bürger eines Staates sich mit dem Gesetz nicht nur äusserlich, formell in Uebereinstimmung finden, sondern er soll in dem Gesetze das Wesen seiner eignen Freiheit anerkennen und seine Verwirklichung durch Gewohnheit zu seiner zweiten Natur, zur Sitte, machen. Ein blosser Rechtsstaat mit der Kälte der formellen Erzwingung des Gehorsams gegen das bestehende Recht genügte Hegel nicht, sondern die Gesetze sollten sich in dem Willen der Einzelnen zur Wärme der aufopfernden Gesinnung verlebendigen. Die Gesetze, die sittlichen Verhältnisse sagen uns, was wir thun sollen; wir brauchen nicht mit schönseligem Grübeln uns zu ängstigen, was unsere Pflicht sei. Der Staat soll nicht nur Mittel für den Egoismus unserer persönlichen Sicherheit, unseres materiellen Wohls, unserer intellectuellen Cultur, sondern er soll durch und durch das Element selbstbewusster Freiheit und diese der höchste Alles regierende Zweck sein.

In den höhern Sphären des Geistes, in der Kunst, Religion und in der Geschichte der Philosophie erscheint Kant moralisch eingeengt, prosaisch, dürftig. Hier ist es, wo Hegel ihn und nicht ihn allein durch Hoheit, Poesie und Reichthum der Anschauung unendlich überragt. Bei aller Unfertigkeit, in welcher er, vom Tode überrascht, diese Sphäre hat zurücklassen müssen, ist ein Gehalt in ihr niedergelegt, an welchem die Wissenschaft noch lange wird zu zehren haben.

Diese Andeutungen werden hinreichen, zu zeigen, wie Hegel mit Kant historisch auf das Engste verwachsen ist und worin die Vollendung des von Kant angelegten grossen

Werkes durch ihn besteht. Hegel ist durch unaufhörliche Selbstkritik gewachsen. Er hat unablässig sich selbst reformirt. Er polemisirt gegen Kant nur, um auf Grund der Kritik zu einer noch richtigeren Einsicht fortzuschreiten. Aber auch in systematischer Hinsicht stimmte er mit ihm principiell überein, um ihn weiter und besser auszubauen. Kant hat in der Architektonik, in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft, folgende Eintheilung seines Systems gegeben:

1) die Physiologie der reinen Vernunft als die Wissenschaft von dem, was sein kann;
2) die Metaphysik der Natur als die Wissenschaft von dem, was da ist;
3) die Metaphysik der Sitten als die Wissenschaft von dem, was sein soll.

Diese drei Theile nennt Hegel die Wissenschaft:

1) der logischen Idee;
2) der Natur;
3) des Geistes;

Rationalismus, Naturalismus, Spiritualismus sind die Momente des organischen Ganzen der Philosophie.

Die logische Idee ist das Absolute als formales Princip. Das Denken ist das absolute Prius, die absolute sich aus sich selbst setzende Voraussetzung, welche wir unter den Ausdruck Vernunft seit Kant zusammenfassen. Alles Besondere, Eigenthümliche ist der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorien des absoluten Begriffs unterworfen. Natur und Geist sind in sofern von der Vernunft abhängig, denn sie sind ohne dieselbe gar nicht zu denken. Das Denken hat als absolutes seine eigene Bestimmungen zu seinem Inhalt, für welchen es nichts Anderes voraussetzt, aber im Verhältniss zur Natur und zum Geist ist es die Voraussetzung derselben als ihrer absoluten Form, die aber, nach Hegel, ihnen nicht etwa nur in dem discursiven Denken unseres Bewusstseins äusserlich, sondern die ihnen immanent ist.

Die Natur ist also an sich vernünftig, allein sie macht durch ihre Aeusserlichkeit in Raum und Zeit den Gegensatz der logischen Idee aus, denn mit der Materie kommt die Zufälligkeit in die Existenz. Mit der Zufälligkeit, wie sie vom Dasein im Raum und in der Zeit unabtrennlich ist, kommt also auch die Möglichkeit der Unvernunft zur Existenz. Die Natur realisirt den Begriff der Idee, aber in der Verwirklichung selber bleibt es zufällig, ob die ein-

zelne Realität dem Begriff entspricht, oder ob, wie man es auch ausdrücken kann, der Begriff sich wirklich realisirt. Die Natur bringt z. B. in einem Frühling tausende der herrlichsten Blüthen hervor, die zur Frucht reifen sollten, aber ein Frost zerstört dieselben. Dies ist im Grunde ein unvernünftiges Geschehen, allein wegen der Aeusserlichkeit des Daseins vollkommen möglich. Darwins Ausdruck: der Kampf um die Existenz, ist an sich ein ganz richtiger, auf einer tiefen Anschauung der Natur beruhender. Hegel nennt es die Ohnmacht der Natur, den Begriff festzuhalten. Er will nicht sagen, dass die Natur überhaupt der Macht entbehre, die Vernunft zu realisiren, wohl aber, dass im Einzelnen die Verwirklichung des Begriffs der Zufälligkeit ausgesetzt bleibe. Im Raum und in der Zeit liegt der letzte Grund aller Endlichkeit, aller Unvollkommenheit, aller Noth, aller Verkümmerung. Eben sowohl aber liegt darin die Möglichkeit der Gunst der Umstände.

Die Natur ist die Mitte der Idee, durch welche hindurch sie zur höchsten Form ihrer Existenz, zum Geist, gelangt. Der Geist, sagt Hegel ausdrücklich, ist das Absolute. Sein Begriff daher ist das reale Princip der Idee. Dieser Begriff des Geistes unterscheidet die Hegel'sche Philosophie von allen andern. Zum Begriff des Geistes gehört einmal, dass er der Denkende sei, sodann aber, dass er sein Denken als Wollen durch die Vermittelung der Natur realisire. Hegel stimmt mit Kant darin überein, den Geist als wesentlich frei zu denken. Die Natur ist das an sich zwar vernünftige, allein im Unbewusstsein existirende Dasein. Der Geist weiss, was vernünftig ist und bedient sich der Natur als des ihm unterworfenen Organons. Die Freiheit ist sich im Denken und Wollen selbst der absolute Zweck. In der Natur existirt Trieb, aber nicht Wille, denn zum Wollen gehört die Vorstellung dessen, was man will. Das Bewusstsein des Menschen als des einzelnen Geistes hat noch das Unbewusstsein als ein Moment an sich. Der Traum ist die theoretische, die Begierde, die ungewollt entsteht, ist die praktische Form, in welcher die Natürlichkeit sich innerhalb des Geistes fortsetzt. Hegel vermeidet es, in den Paragraphen der Encyklopädie von Gott zu sprechen, weil mit diesem Wort sogleich die verschiedenen Vorstellungen auftauchen, welche sich die Menschen in ihrem Glauben von Gott machen. Er bedient sich der Ausdrücke: Idee, das Absolute, die

absolute Idee, der absolute Geist, um dem wissenschaftlichen Bewusstsein zu genügen. Nur in den exoterischen Anmerkungen spricht er auch von Gott.

Man kann in sofern, nach der Encyklopädie zweifelhaft sein, ob er das Absolute nur als Process, nämlich in Kunst, Religion und Philosophie, oder ob er es auch als Subject an und für sich bestimme. Nimmt man das Erstere an, so fällt, was wir Gott oder was Hegel die absolute Idee nennt, lediglich in die Menschheit. Sie ist alsdann der absolute Geist, sofern sie sich zur Absolutheit erhebt. Die Religion ist dann nur eine unvollkommene Form der phantastischen Vorstellung vom Absoluten, das erst in der Philosophie wahrhaft gewusst wird. Aber nach der gesammten Anlage der Hegel'schen Philosophie ist nicht anzunehmen, dass Hegel diese Auffassung gehabt habe. Schon in der Phänomenologie des Geistes 1807 lehrt er ausdrücklich, dass das absolute Wissen den Inhalt der geoffenbarten Religion nicht mehr ändere. Die Wahrheit ist in ihr schon als absolute erreicht und es kommt nur noch auf die Vollendung der Seite der Gewissheit durch den Begriff an. Er lehrt aber auch in seiner Religionsphilosophie und in seinen Beweisen für das Dasein Gottes ausdrücklich, dass Gott als absolute Substanz zugleich absolutes Subject, und zwar Subject in sich, unabhängig von unserm Meinen und Vorstellen sei.

Geist ist ja zunächst auch nur ein blosses Wort; es kommt darauf an, was darunter gedacht wird und hier wird der Begriff der Freiheit, die sich ihrer Vernunft als aller Wahrheit bewusst ist, ewig der einzig befriedigende Ausweg aus den Labyrinthen der positiven Theologie, aus der falschen Hölle eines hypochondrischen, die Vernunft verleugnenden Pessimismus, wie aus dem falschen Paradiese eines eudämonistischen, faulen Optimismus sein.

Diesen Ausweg, der den absoluten Schmerz der tiefsten Selbstentäusserung in sich schliesst, haben Kant und Hegel gelehrt.

Endlich in Ansehung der Methode kann man sich für die richtige Auffassung der Hegel'schen Encyklopädie durch folgende Vorüberlegungen orientiren.

Die Wissenschaft enthält als System die Totalität aller besondern Begriffe.

Diese machen eine Reihe aus, in welcher einer der erste und einer der letzte sein muss. Der Fortgang von

Begriff zu Begriff ist in sofern ein continuirlicher. Man kann ihn sich als ohne alle Einschnitte vorstellen.

Aber die Begriffe haben ein Verhältniss zu einander. Der eine ist einfacher, inhaltloser, als ein anderer. Subjectiv kann ich als Denkender den höheren, reichern Begriff nicht verstehen, wenn ich nicht den ihm vorausgesetzten niedrigen, ärmeren, verstanden habe. Allein eben dieser Zusammenhang ist der Gang der Sache selber. So, wie der Begriff für mich als den ihn denkenden wird, so gestaltet er sich auch für sich. Der Weg des subjectiven Erkennens kann daher, um die Wahrheit zu fassen, kein anderer sein, als der des objectiven Werdens. Beide müssen in der Philosophie zusammenfallen. Diese Methode unterscheidet das philosophische Bewusstsein von dem gewöhnlichen, begrifflosen. Ich kann die Fläche nicht begreifen, wenn ich nicht weiss, was die Linie ist; aber ich kann die Linie nicht begreifen, wenn ich nicht weiss, was der Punkt ist; aber ich kann den Punkt nicht begreifen, wenn ich nicht weiss, was der Raum ist; aber ich kann den Raum nicht begreifen, wenn ich nicht weiss, was die Natur ist u. s. w.

Natur, Raum, Punkt, Linie, Fläche u. s. w. sind also die sich selbst erklärende Folge dieser Begriffe. Nicht ich bin es, der in die absolute Continuität des Raums die Discretion des Punktes setzt, sondern der Raum ist es, der sich zur Discretion der Punktualität bestimmt; der Punkt wird nicht von mir zur Linie gemacht, sondern er selber ist es, der sich durch seine Bewegung im Raum zur Form der Linie bestimmt u. s. w.

Jeder Begriff ist für sich positiv oder, wie man auch sagt, mit sich identisch. Er ist ein in sich bestimmter. Punkt ist ein anderer Begriff als Raum oder Linie; Linie ein anderer Begriff, als Punkt oder Fläche u. s. w., allein die Begriffe hängen durch sich selbst mit einander zusammen. Hegel nennt dies die Negativität oder die Selbstbewegung, die immanente Bestimmung des Begriffs. Der höhere Begriff verhält sich negativ zum niedrigen, der ihm als Bedingung vorausgesetzt ist. Er hebt ihn in sich auf. Die Negation der Negation ist daher die allgemeine Form, in welcher das Uebergehen von Begriff zu Begriff erscheint. Der höhere Begriff negirt den niedrigen, aber er enthält ihn auch in sich. Das, was das Wesen des relativ niedrigen Begriffes ausmacht, geht in der höheren Form nicht verloren. Es bleibt als ein Moment derselben gesetzt. Es

ist nicht mehr nach seiner ausschliesslichen, für sich seienden Bestimmtheit, aber als ein nothwendiges Element der höheren Stufe mitgesetzt. Der Punkt verschwindet als Punkt in der Linie, aber er ist in der Linearität an sich enthalten. Die Linie ist in ihrer Continuität kein atomistisches Aggregat von Punkten, sondern der Punkt ist in ihr ideell vorhanden. So wie die Linie von einer andern geschnitten wird, kann es nur in einem Punkte geschehen.

Diesen Fortgang nennt Hegel den Begriff, der, als allgemeiner sich zu seiner Besonderung, als besonderer sich zu seiner Vereinzelung fortbestimmt. Der Punkt ist gegen die Linie abstrakter, er ist die noch ganz allgemeine, elementare, an sich formlose Form der Raumgestaltung. Aber keine Figuration des Raumes ist ohne ihn denkbar. Die Linie ist schon concreter. Als Besonderheit unterscheidet sie sich schon von sich selber in die entgegengesetzte Form der geraden und der krummen u. s. w.

Jeder Begriff ist als dieser bestimmte das Resultat aller ihm als Bedingung vorangehenden. Sie sind sämmtlich in ihm enthalten, aber nicht nur als eine äusserliche Summe, sondern zugleich als concrete Einheit. Die Ebene oder Fläche z. B. ist kein mechanisches *Compositum* von Linien, aber die Linie ist in ihr überall möglich und tritt an der Grenze der Fläche als ihr inhärirendes Moment heraus.

Jeder bestimmte Begriff ist zweien andren, deren Mitte er ausmacht, entgegengesetzt. Die Linie ist einerseits dem Punkt, andrerseits der Fläche entgegengesetzt; die Fläche wiederum ist einerseits der Linie, andrerseits dem Körper (als sogenanntem mathematischen) entgegengesetzt. Es muss bei der Entgegensetzung die bestimmte Beziehung festgehalten werden, die in dem Begriff der Sache liegt. Bei seinem ersten Auftreten im System kann jeder Begriff nur eine einzige ihm immanente Entgegensetzung haben; z. B. der Begriff der Ursache und der der Wirkung. Weiterhin aber auf andere Stufen kann ein Begriff auch andere Verhältnisse gewinnen. Ein und dasselbe kann daher nach verschiedenen Seiten entgegengesetzt sein. Die Natur ist der Vernunft d. h. dem absoluten Begriff der Idee in der Form des abstracten Gedankens, durch ihre materielle Aeusserlichkeit entgegengesetzt. Sie ist aber auch durch ihr Unbewusstsein und durch ihre Nothwendigkeit dem Geist als der freien, ihrer selbst be-

wussten Causalität entgegengesetzt. Sie ist aber auch der Kunst entgegengesetzt, sofern sie das Schöne ohne Bewusstsein hervorbringt; die Kunst hingegen es sich mit Bewusstsein zum Zweck macht und die Natur als Mittel dafür verwendet.

Die relativ niedrigeren Begriffe werden auf der höheren Stufe der Idee zu höherem Dasein metamorphosirt. Die Kunst z. B. enthält die Natur, aber idealisirt, d. h. frei von aller Zufälligkeit des localen und temporellen Entstehens, in sich.

Hegel sagte daher mit Recht, dass die Wissenschaft im Fortschritt sich nicht nur erweitere, sondern auch vertiefe; dass sie den Begriff des Wahren mit jeder neuen Bestimmung immer wahrhafter definire. Er bediente sich nicht selten des Ausdrucks, dass das Höhere die Wahrheit des Niedrigern sei. Er wollte diesem damit nicht die ihm auf seiner Stufe zukommende Realität und Wahrheit absprechen, aber im Vergleich zu ihrer höheren Stufe ist die Existenz der Idee innerhalb der niedrigern Form ihres Daseins noch nicht das wahrhaft Wahre. Erst aus dem Höheren lässt sich das Niedrigere, erst aus dem im System der Reihe der Begriffe nach Späteren, das Frühere wahrhaft verstehen. Die Ethik z. B., die Wahrheit des Sittlichen, erhebt die unmittelbare Natürlichkeit der seelischen Triebe zu dem, was sie an und für sich sein sollen.

Der Gang des systematischen Erkennens ist in seinem Process regressiv, analytisch, inductiv, heuristisch, weil er den Begriff der Idee aus der ersteren, elementaren Anfänglichkeit in immer genauere Bestimmungen zerlegt und bis zu derjenigen fortgeht, welche der produktive Grund, die zwecksetzende Ursache, die Entelechie, wie Aristoteles sagt, aller ihm vorangängigen Begriffe ist. Er ist aber zugleich progressiv, synthetisch, deduktiv, architektonisch, weil er von dem Allgemeinen durch das Besondere zum Individuellen und Einzelnen fortschreitet. Die Begriffe bilden nicht nur eine Reihe als eine arithmetische Progression, worin jeder seine bestimmte Stelle hat, sondern auch einen Kreis, worin sich die letzte Definition wieder mit der ersten berührt. Die erste Definition des Hegel'schen Systems lautet:

Das Sein ist das Sein;

die letzte:

Das Sein ist der absolute Geist.

Zwischen diesen beiden liegen alle andern. Hegel's

erste Definition des Absoluten ist die des Eleatismus; aber sie wird durch die nächst folgende: das Sein ist das Nichtsein, aufgehoben. Diese Definition fehlt dem Eleatismus, denn er sagt nur: das Nichtsein ist das Nichtsein. Das Nichtsein setzt sich das Sein schon voraus, aber als Negation ist es zugleich. Die Zeit z. B. die als zukünftige noch nicht ist, ist eben deshalb eine nichtseiende; das Nichtsein ist ihr Sein. Die Auflösung dieser Antinomie ist der Begriff des Werdens, in welchem sowohl das Sein als das Nichtsein theils im positiven Entstehen, theils im negativen Vergehen enthalten sind. Das Werden ist die Heraklitische, wahrhaftere Definition des Seins, welches das Nichtsein als Moment in sich, nicht als abstrakte Entgegensetzung ausser sich hat.

Man muss aber bei diesen Erörterungen wohl erwägen, dass Hegel hier nicht von einer Substanz, sondern von Gedanken handelt. Es sind die Begriffe des Seins, des Nichtseins, des Werdens, mit dem das System als mit den allgemeinsten und an sich unbestimmtesten Definitionen der Idee anfängt. Es ist sehr sonderbar und, bei allem Studiren der Geschichte der Philosophie, kein Beweis ihres Verständnisses, wenn man den Anfang der Philosophie, wie Hegel ihn darstellt, so oft als Widerspruch unstatthaft gefunden hat. Wozu existirt der Platonische Parmenides? Ist nicht in ihm die Dialektik des Seins und des Nichtseins, der Streit der extremen Eleaten und der extremen Herakliteer, nach allen Seiten hin entwickelt? Sein ist die allgemeinste Bestimmtheit, die noch weiter keinen Inhalt hat; aber als die allgemeinste inhärirt sie auch allen übrigen, ihr folgenden Definitionen; auch der des Geistes als des absoluten. Jeder andere Begriff, ausser dem des absrakten Seins, mit welchem eine Philosophie anfängt, fordert schon die Voraussetzung des Begriffs des Seins. Für den Philosophirenden als denkendes Subject ist derselbe auch vermittelt, denn das Bewusstsein muss so weit gebildet sein, sich von aller zufälligen Besonderheit seines empirischen Inhalts zur Abstraktion des Begriffes des Seins zu erheben. Diese Seite ist es, welche der Lernende und der Lehrende zuerst in's Auge zu fassen habe. Bevor das Denken sich nicht selber als Denken erkannt hat, vermag es auch nicht, die Abstraktion des Seins zu vollziehen; allein diese pädagogische Heranbildung des Bewusstseins zur Philosophie fällt in die Propädeutik derselben und der Begriff des Seins an

sich ist von dem Akte des Denkens, durch welche er für uns gesetzt wird, unabhängig. Das Denken des Begriffs des Seins ist die subjective Seite; der Begriff selber die objective Seite. Man wird in unzähligen Darstellungen dieser anfänglichen Gedankenformen bemerken können, dass der Forderung einer absoluten Abstraktion nicht entsprochen wird, indem man durchaus ein Etwas, wo möglich ein sinnliches, sich vorstellen, nicht aber das Sein schlechthin, denken will. Etwas Sein ist aber schon eine viel bestimmtere qualitative Definition des Seins, als Sein überhaupt. Oder man geräth, weil Anfang und Ende sich berühren, auf den Abweg, unter Sein sich schon das schlechthin Absolute zu denken, was nach Hegel erst am Ende des Systems als dessen höchstes Resultat im Begriff des Seins als des absoluten Geistes möglich ist.

Hiermit könnten diese einleitenden Bemerkungen wohlgeschlossen werden, verdiente nicht noch ein Punkt unsere Aufmerksamkeit. Es ist die triadische Form, in welcher das Hegel'sche System aufgebaut ist. Hegel selber lobt Kant als denjenigen, der die Triplicität des Begriffs wieder in Anregung gebracht habe. Sie versteckte sich bei Kant wieder dadurch, dass er sich später gewöhnte, Alles nach den vier Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zu behandeln. Er hebt aber an jeder Kategorie die Trichotomie hervor, die einen Gegensatz und dessen Auflösung enthalte. In der Quantität ist die Einheit der Vielheit entgegengesetzt; beide sind in der Allheit als Einheit der Vielen aufgehoben. So ist es in der Qualität mit der Position, Negation und Limitation; in der Relation mit der Substantialität, Causalität und Reciprocität; in der Modalität mit der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. In der Platonischen Philosophie, sowohl in der Platon's selber, als bei den Neuplatonikern, finden wir ebenfalls die Triaden des Begriffs. Sie sind in sofern nichts Neues in der Philosophie. Kant aber brachte diese Form als die dem Denken nothwendige zum Bewusstsein, ohne sich jedoch auf eine weitere Ableitung derselben einzulassen. Hegel schloss sich auch hier ganz an Kant an, indem er zugleich das Bestreben Fichte's noch einer Ableitung der Kategorien als These, Antithese, Synthese, festhält. Er vollendete die Dialektik der Kategorien. Kant wusste für ihre Deduktion sich nur erst mit dem Zeitbegriff zu helfen, weil er durch Hume zunächst an den Causalitätsbegriff und durch diesen im Uebergang der

Ursache zur Wirkung an das Schema der Zeit gewiesen war. Fichte versuchte die Deduktion vom Bewusstsein aus, sofern das Ich sich ihm selber das Nicht-Ich entgegensetzte. Hegel entfernte sowohl den Schematismus der Zeit als die Dualität des Bewusstseins aus dieser Region. Er fasste den Gedanken des Begriffs als eines in sich selbstständigen Processes. Das Eins kann nicht gedacht werden, ohne in den ihm entgegengesetzten Begriff des Vielen überzugehen. In der Vielheit ist das Eins mitgesetzt. Vielheit als numerische, quantitative Einheit ist Allheit. So hat die Position an der Negation das ihr immanente Gegentheil; die Limitation, d. h. die negative Gränze, ist zugleich positiv u. s. w. Es ist nun keine Frage, dass die Philosophen, sobald sie aus dem Kreise der einfachen ontologischen Kategorien heraustreten, sobald es sich in der Wissenschaft um vielseitigere Begriffe handelt, in den mannigfachsten Irrthum und dadurch in Widerspruch unter einander verfallen können. Aber die Methode des philosophischen Erkennens darf deswegen von dem Versuch, die wahrhaften Triaden zu finden, nicht ablassen, weil sie sonst ohne alle Norm für das Setzen der Begriffsbestimmungen ist. Von den grossen umfassendsten Gliederungen der Idee muss sie geduldig in die weiteren Unterscheidungen eingehen. Ihre Synthesen müssen nicht blosse Additionen der These und Synthese sein, sondern das höhere Princip setzen, welches sich die These und Antithese vorausschickt. Das Letzte ist an sich das wahrhaft Erste. In Bezug auf uns, wie Aristoteles es ausdrückt, ist die These das Erste; in Bezug aber auf die Realität der Genesis ist das für das erkennende Bewusstsein Letzte das Erste. Das ist, was Fichte die Synthese nannte und was Hegel die negative Einheit des Begriffs oder auch die konkrete Allgemeinheit nennt. Seine Encyklopädie bleibt daher ein so wichtiges Werk, auch für die Zukunft der Philosophie, weil sie mit kritischem Bewusstsein die Idee ihrer Totalität nach der triadischen Form des Begriffs durchzuführen unternommen hat.

Heutzutage hört man von nichts, als von der inductiven Methode. Sie hat für bestimmte Probleme ihre vollkommene Berechtigung und sie kommt bei Hegel in der Logik als ein ausdrückliches Moment des Erkennens vor. Wenn man aber vermeint, mit ihr allein ausreichen zu können, so ist das ein grosser Irrthum, denn die synthetische oder deductive Form hat mindestens das gleiche

Recht und in bestimmten Fällen die gleiche Nothwendigkeit. Was ist aber aus der Wissenschaft unter der Angabe, inductiv zu verfahren, geworden? Ein ganz methodeloses, unorganisches Reflectiren, Erzählen, ein ganz beliebiges Combiniren, bei welchem man noch froh sein muss, wenn die Autoren zeigen, dass sie die Grundsätze der formalen Logik doch nicht ganz vergessen haben und sich wenigstens einer gewissen Ordnung befleissigen. Auf den Titeln der Bücher prangt das Wort: inductive Methode; in der Vorrede thut man gross mit ihr gegen die spekulative Philosophie, aber in den Büchern selber überlässt man sich der Willkür des Raisonements. Gegen solche Zufälligkeit macht nun die Hegel'sche Methode einen starken Abstich. Populär spricht Hegel die Zucht des Gedankens durch die Methode in den Worten aus: man muss wissen, was man gesagt hat; aber, setzt er hinzu, dies ist nicht so leicht, als man denkt.

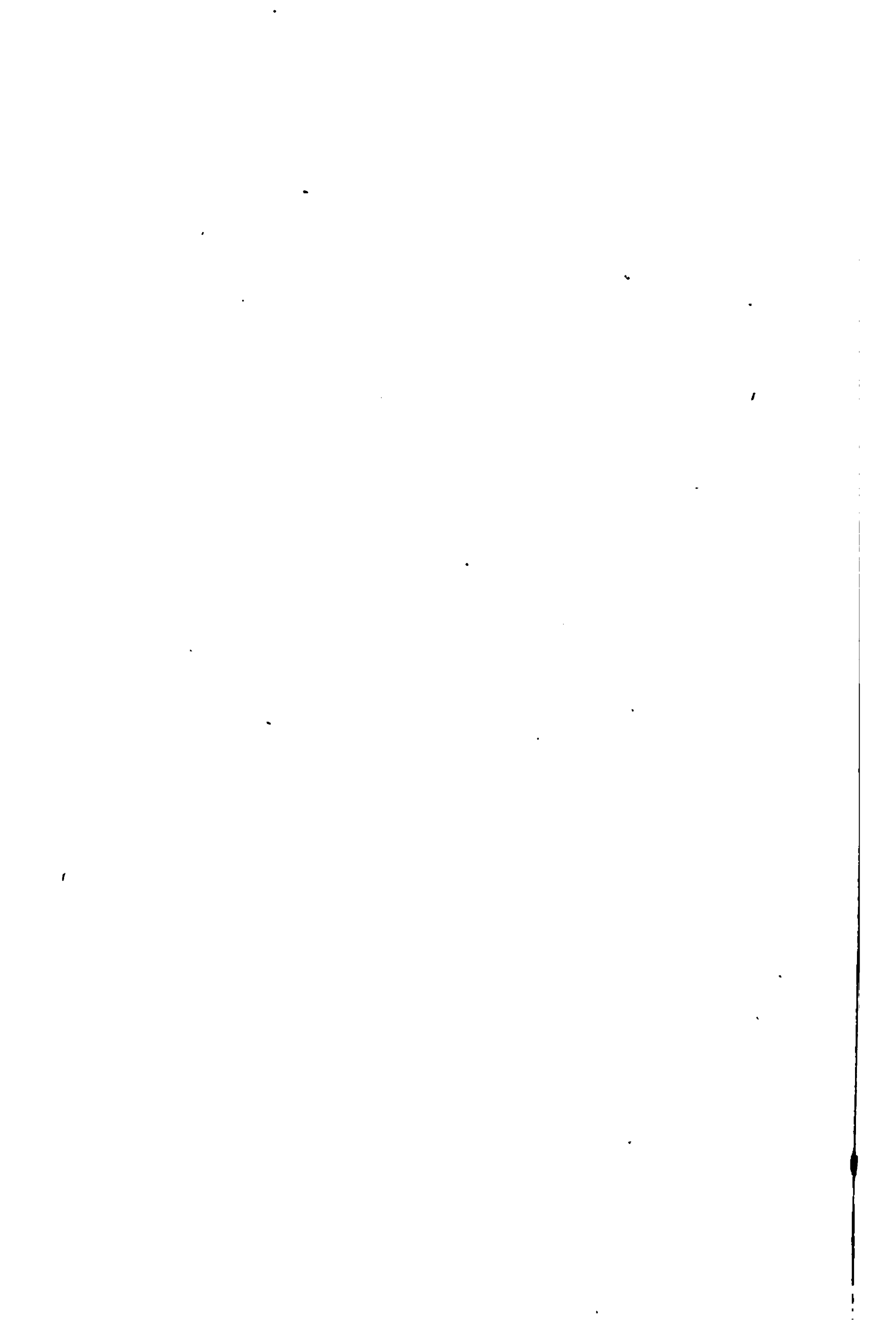
Königsberg, Ende Februar 1870.

Karl Rosenkranz.

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.



Vorrede

zur ersten Ausgabe.

Das Bedürfniss, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu meinen philosophischen Vorlesungen in die Hände zu geben, ist die nächste Veranlassung, dass ich diese Uebersicht des gesammten Umfanges der Philosophie früher ans Licht treten lasse, als mein Gedanke gewesen wäre.

Die Natur eines Grundrisses schliesst nicht nur eine erschöpfendere Ausführung der Ideen ihrem Inhalte nach aus, sondern beengt insbesondere auch die Ausführung ihrer systematischen Ableitung, welche das enthalten muss, was man sonst unter dem Beweise verstand, und was einer wissenschaftlichen Philosophie unerlässlich ist. Der Titel sollte theils den Umfang eines Ganzen, theils die Absicht anzeigen, das Einzelne dem mündlichen Vortrage vorzubehalten.

Bei einem Grundrisse kommt aber dann mehr bloss eine äusserliche Zweckmässigkeit der Anordnung und Einrichtung in Betrachtung, wenn es ein schon vorausgesetzter und bekannter Inhalt ist, der in einer absichtlichen Kürze vorgetragen werden soll. Indem gegenwärtige Darstellung nicht in diesem Falle ist, sondern eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische, anerkannt werden wird, so hätte ich es derselben dem Publikum gegenüber für vortheilhafter halten können, wenn mir die Umstände erlaubt hätten, eine ausführlichere Arbeit über die andern Theile der Philosophie vorangehen zu lassen, dergleichen ich über den ersten Theil des Ganzen, die Logik, dem Publikum übergeben habe. Ich glaube übrigens, obgleich in gegen-

wärtiger Darstellung die Seite, wornach der Inhalt der Vorstellung und der empirischen Bekanntschaft näher liegt, beschränkt werden musste, in Ansehung der Uebergänge, welche nur eine durch den Begriff zu geschehende Vermittlung sein können, so viel bemerklich gemacht zu haben, dass sich das Methodische des Fortgangs hinreichend sowohl von der nur äusserlichen Ordnung, welche die andern Wissenschaften aufsuchen, als auch von einer in philosophischen Gegenständen gewöhnlich gewordenen Manier unterscheidet, welche ein Schema voraussetzt und damit die Materien eben so äusserlich und noch willkürlicher als die erste Weise thut, parallelisirt und, durch den sonderbarsten Missverstand, der Nothwendigkeit des Begriffs mit Zufälligkeit und Willkür der Verknüpfungen Genüge geleistet haben will.

Dieselbe Willkür sahen wir auch sich des Inhalts der Philosophie bemächtigen, auf Abenteuer des Gedankens ausziehen und dem ächtgesinnten und redlichen Streben eine Zeitlang imponiren, sonst aber auch für eine selbst bis zur Verrücktheit gesteigerte Aberwitzigkeit gehalten werden. Statt des Imposanten oder Verrückten liess der Gehalt eigentlicher und häufiger wohlbekannte Trivialitäten, so wie die Form die blosse Manier eines absichtlichen, methodischen und leicht zu habenden Witzes barocker Verknüpfungen und einer erzwungenen Verschrobenheit, so wie überhaupt hinter der Miene des Ernstes Betrug gegen sich und gegen das Publikum erkennen. Auf der andern Seite sahen wir dagegen die Seichtigkeit, den Mangel an Gedanken zu einem sich selbst klugen Skepticismus und vernunftbescheidenen Kriticismus stempeln und mit der Leerheit an Ideen in gleichem Grade ihren Dünkel und Eitelkeit steigern. — Diese beiden Richtungen des Geistes haben eine geraume Zeit den deutschen Ernst geäfft, dessen tieferes philosophisches Bedürfniss ermüdet, und eine Gleichgültigkeit, ja sogar eine solche Verachtung gegen die Wissenschaft der Philosophie zur Folge gehabt, dass nun auch eine sich so nennende Bescheidenheit über das Tiefste der Philosophie mit- und absprechen, und demselben die vernünftige Erkenntniss, deren Form man ehemals unter dem Beweisen begriff, abzuleugnen sich herausnehmen zu dürfen meint.

Die erste der berührten Erscheinungen kann zum Theil als die jugendliche Lust der neuen Epoche angesehen werden, welche im Reiche der Wissenschaft wie in dem

politischen aufgegangen ist. Wenn diese Lust die Morgenröthe des verjüngten Geistes mit Taumel begrüsste, und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuss der Idee ging und in den Hoffnungen und Aussichten, welche diese darbot, eine Zeitlang schwelgte, so versöhnt sie leichter mit ihren Ausschweifungen, weil ihr ein Kern zu Grunde liegt, und der oberflächliche Dunst den sie um denselben ausgegossen, sich von selbst verziehen muss. Die andere Erscheinung aber ist widriger, weil sie die Ermattung und Kraftlosigkeit zu erkennen giebt, und sie mit einem, die philosophischen Geister aller Jahrhunderte meisternden, sie und am meisten sich selbst misskennenden Dünkel, zu bedecken strebt.

Um so erfreulicher ist aber wahrzunehmen und noch zu erwähnen, wie sich gegen beides das philosophische Interesse und die ernstliche Liebe der höhern Erkenntniss unbefangen und ohne Eitelkeit erhalten hat. Wenn dies Interesse sich mitunter mehr auf die Form eines unmittelbaren Wissens und des Gefühls warf, so beurkundet es dagegen den innern weiter gehenden Trieb vernünftiger Einsicht, welche allein dem Menschen seine Würde giebt, dadurch am höchsten, dass ihm selbst jener Standpunkt nur als Resultat philosophischen Wissens wird, somit dasjenige von ihm als Bedingung wenigstens anerkannt ist was es zu verschmähen scheint. — Diesem Interesse am Erkennen der Wahrheit widme ich diesen Versuch, eine Einleitung oder Beitrag zu seiner Zufriedenheit zu liefern; ein solcher Zweck möge ihm eine günstige Aufnahme verschaffen.

Heidelberg, im Mai 1817.

Vorrede
zur zweiten Ausgabe.

Der geneigte Leser wird in dieser neuen Ausgabe mehrere Theile umgearbeitet und in nähere Bestimmungen entwickelt finden; dabei bin ich bemüht gewesen, das Formelle des Vortrags zu mildern und zu mindern, auch durch weitläuftigere exoterische Anmerkungen abstrakte Begriffe dem gewöhnlichen Verständnisse und den konkretern Vorstellungen von denselben näher zu rücken. Die gedrängte Kürze, welche ein Grundriss nöthig macht, in ohnehin abstrusen Materien, lässt aber dieser zweiten Auflage dieselbe Bestimmung, welche die erste hatte, zu einem Vorlesebuch zu dienen, das durch mündlichen Vortrag seine nöthige Erläuterung zu erhalten hat. Der Titel einer Encyklopädie sollte zwar anfänglich einer mindern Strenge der wissenschaftlichen Methode und einem äusserlichen Zusammenstellen Raum lassen; allein die Natur der Sache bringt es mit sich, dass der logische Zusammenhang die Grundlage bleiben musste.

Es wären nur zu viele Veranlassungen und Anreizungen vorhanden, die es erforderlich zu machen schienen, mich über die äussere Stellung meines Philosophirens zu geistigen und geistlosen Betrieben der Zeitbildung zu erklären; was nur auf eine exoterische Weise, wie in einer Vorrede, geschehen kann; denn diese Betriebe, ob sie sich gleich ein Verhältniss zu der Philosophie geben, lassen sich nicht wissenschaftlich, somit überhaupt nicht in dieselbe ein, sondern führen von Aussen her und draussen ihr Gerede. Es ist missliebig und selbst misslich, sich auf solchen der Wissenschaft fremden Boden zu begeben, denn solches Erklären und Erörtern fördert dasjenige

Verständniss nicht, um welches es allein zur wahrhaften Erkenntniss zu thun sein kann. Aber einige Erscheinungen zu besprechen, mag nützlich oder vonnöthen sein.

Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntniss der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Werth für den Geist haben kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitle verfallen ist, sondern den Willen und den Muth der Wahrheit sich bewahrt hat; er findet bald, dass die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag. Ein solches Fortführen erweist sich, selbst nichts anderes als die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehalts zu sein, über welchen der Gedanke zunächst hinausstrebte und sich hinaussetzte, aber eine Wiederherstellung in dem eigenthümlichsten, freisten Elemente des Geistes.

Es ist ein unbefangener, dem Anschein nach, glücklicher Zustand noch nicht gar lange vorüber, wo die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und mit der Bildung ging, eine mässige Verstandesaufklärung sich mit dem Bedürfnisse der Einsicht und mit der Religion zugleich zufrieden stellte, ebenso ein Naturrecht sich mit Staat und Politik vertrug, und empirische Physik den Namen natürlicher Philosophie führte. Der Friede war aber oberflächlich genug, und insbesondere jene Einsicht stand mit der Religion, wie dieses Naturrecht mit dem Staat in der That in innerem Widerspruch. Es ist dann die Scheidung erfolgt, der Widerspruch hat sich entwickelt; aber in der Philosophie hat der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert, so dass diese Wissenschaft nur mit jenem Widerspruche selbst und mit dessen Uebertünchung im Widerspruche ist. Es gehört zu den üblen Vorurtheilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskenntniss, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts, und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; diese Gestalten werden von der Philosophie anerkannt, ja selbst gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft sich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt sich an ihnen wie an den grossen Anschauungen der Natur, der Geschichte und der Kunst; denn dieser gediegene Inhalt ist, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur in sofern ein,

als dieser Boden aus seinem eigenthümlichen Charakter tritt, und sein Inhalt in Kategorien gefasst und von solchen abhängig gemacht werden soll, ohne dieselben bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden.

Das wichtige negative Resultat, in welchem sich der Verstand der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung befindet, dass auf dem Wege des endlichen Begriffs keine Vermittlung mit der Wahrheit möglich sei, pflegt nämlich die entgegengesetzte Folge von der zu haben, welche unmittelbar darin liegt. Jene Ueberzeugung hat nämlich das Interesse an der Untersuchung der Kategorien, und die Aufmerksamkeit und Vorsicht in der Anwendung derselben vielmehr aufgehoben, statt die Entfernung der endlichen Verhältnisse aus dem Erkennen zu bewirken; der Gebrauch derselben ist, wie in einem Zustande der Verzweiflung, nur um so unverholener, bewusstloser und unkritischer geworden. Aus dem Missverstande, dass die Unzureichenheit der endlichen Kategorien zur Wahrheit die Unmöglichkeit objektiver Erkenntniss mit sich bringe, wird die Berechtigung aus dem Gefühle und der subjektiven Meinung zu sprechen und abzusprechen gefolgert, und an die Stelle des Beweisens treten Versicherungen und die Erzählungen von dem, was sich in dem Bewusstsein für Thatsachen vorfinden, welches für um so reiner gehalten wird, je unkritischer es ist. Auf eine so dürre Kategorie, wie die Unmittelbarkeit ist, und ohne sie weiter zu untersuchen, sollen die höchsten Bedürfnisse des Geistes gestellt und durch sie entschieden sein. Man kann, besonders wo religiöse Gegenstände abgehandelt werden, finden, dass dabei ausdrücklich das Philosophiren bei Seite gelegt wird, als ob hiemit alles Uebel verbannt und die Sicherung gegen Irrthum und Täuschung erlangt wäre, und dann wird die Untersuchung der Wahrheit aus irgend woher gemachten Voraussetzungen und durch Raisonnement veranstaltet, d. i. im Gebrauch der gewöhnlichen Denkbestimmungen von Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Ursache und Wirkung und so fort, und in dem üblichen Schliessen nach diesen und den andern Verhältnissen der Endlichkeit vorgenommen. „Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben," und das Böse ist neunmal schlimmer als vorher, weil sich ihm ohne allen Verdacht und Kritik anvertraut wird; und als ob jenes Uebel, das entfernt gehalten wird, die Philosophie, etwas anderes wäre, als die Untersuchung der Wahrheit, aber mit Bewusstsein

über die Natur und den Werth der allen Inhalt verbindenden und bestimmenden Denkverhältnisse.

Das schlimmste Schicksal hat dabei die Philosophie selbst unter jenen Händen zu erfahren, wenn sie sich mit ihr zu thun machen, und sie theils auffassen, theils beurtheilen. Es ist das Faktum der physischen oder geistigen, insbesondere auch der religiösen Lebendigkeit, was durch jene es zu fassen unfähige Reflexion verunstaltet wird. Dies Auffassen hat jedoch für sich den Sinn, erst das Faktum zu einem Gewussten zu erheben, und die Schwierigkeit liegt in diesem Uebergange von der Sache zur Erkenntniss, welcher durch Nachdenken bewirkt wird. Diese Schwierigkeit ist bei der Wissenschaft selbst nicht mehr vorhanden. Denn das Faktum der Philosophie ist die schon zubereitete Erkenntniss und das Auffassen wäre hiemit nur ein Nachdenken in dem Sinne eines nachfolgenden Denkens; erst das Beurtheilen erfordert ein Nachdenken in der gewöhnlichen Bedeutung. Allein jener unkritische Verstand beweist sich ebenso ungetreu im nackten Auffassen der bestimmt ausgesprochenen Idee, er hat so wenig Arges oder Zweifel an den festen Voraussetzungen, die er enthält, dass er sogar unfähig ist, das baare Faktum der philosophischen Idee nachzusprechen. Dieser Verstand vereinigt wunderbarer Weise das Gedoppelte in sich, dass ihm an der Idee die völlige Abweichung und selbst der ausdrückliche Widerspruch gegen seinen Gebrauch der Kategorien auffällt, und dass ihm zugleich kein Verdacht kommt, dass eine andere Denkweise vorhanden sei, und ausgeübt werde als die seinige, und er hiemit anders als sonst denkend sich hier verhalten müsse. Auf solche Weise geschieht es, dass sogleich die Idee der spekulativen Philosophie in ihrer abstrakten Definition festgehalten wird, in der Meinung, dass eine Definition für sich klar und ausgemacht erscheinen müsse und nur an vorausgesetzten Vorstellungen ihren Regulator und Prüfstein habe, wenigstens in der Unwissenheit, dass der Sinn wie der nothwendige Beweis der Definition allein in ihrer Entwicklung und darin liegt, dass sie aus dieser als Resultat hervorgeht. Indem nun näher die Idee überhaupt die konkrete, geistige Einheit ist, der Verstand aber darin besteht, die Begriffsbestimmungen nur in ihrer Abstraktion und damit in ihrer Einseitigkeit und Endlichkeit aufzufassen, so wird jene Einheit zur abstrakten geistlosen Identität gemacht, in welcher hiemit der Unterschied

nicht vorhanden, sondern Alles Eins, unter anderem auch das Gute und Böse einerlei sei. Für spekulative Philosophie ist daher der Name Identitäts-System, Identitäts-Philosophie bereits zu einem recipirten Namen geworden. Wenn Jemand sein Glaubensbekenntniss ablegt: Ich glaube an Gott den Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, so würde man sich wundern, wenn ein Anderer schon aus diesem ersten Theile herausbrächte, dass der Bekenner an Gott den Schöpfer des Himmels glaube, also die Erde für nicht geschaffen, die Materie für ewig halte. Das Faktum ist richtig, dass jener in seinem Bekenntniss ausgesprochen hat, er glaube an Gott den Schöpfer des Himmels, und doch ist das Faktum wie es vom Andern aufgefasst worden, vollkommen falsch; so sehr dass dies Beispiel für unglaublich und für trivial angesehen werden muss. Und doch ist der Fall mit dem Auffassen der philosophischen Idee diese gewaltsame Halbirung, so dass, um es nicht missverstehen zu können, wie die Identität, welche der Versicherung nach das Princip der spekulativen Philosophie sei, beschaffen sei, die ausdrückliche Belehrung und respektive Widerlegung folgt, etwa dass das Subjekt vom Objekt verschieden sei, ingleichen das Endliche vom Unendlichen u. s. f., als ob die konkrete geistige Einheit in sich bestimmungslos wäre und nicht selbst den Unterschied in sich enthielte, als ob irgend ein Mensch es nicht wüsste, dass das Subjekt von dem Objekte, das Unendliche von dem Endlichen verschieden sei, oder die Philosophie in ihre Schulweisheit sich vertiefend daran zu erinnern wäre, dass es ausser der Schule die Weisheit gebe, welcher jene Verschiedenheit etwas Bekanntes sei.

Indem die Philosophie in Beziehung auf die ihr nicht bekannt sein sollende Verschiedenheit bestimmter so verunglimpft wird, dass in ihr damit auch der Unterschied des Guten und Bösen wegfalle, so pflegt gern die Billigkeit und Grossmuth geübt zu werden, dass zugestanden wird, „dass die Philosophen in ihren Darstellungen die verderblichen Folgerungen, die mit ihrem Satze verbunden seien, nicht immer, (— also doch vielleicht auch deswegen nicht, weil diese Folgerungen nicht ihnen angehören —) entwickeln.“[1] Die Philosophie muss diese Barmherzigkeit,

---

[1] Worte Hrn. Tholuks in der Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, S. 13. Auch der tieffühlende

die man ihr angedeihen lassen will, verschmähen, denn sie bedarf derselben ebenso wenig zur moralischen Rechtfertigung als es ihr an der Einsicht in die wirklichen Konsequenzen ihrer Principien gebrechen kann und so wenig sie es an den ausdrücklichen Folgerungen ermangeln lässt. Ich will jene angebliche Folgerung, nach welcher die Verschiedenheit von Gut und Böse zu einem blossen Scheine gemacht werden soll, kurz beleuchten, mehr um ein Bei-

---

Tholuk lässt sich daselbst verleiten, der gewöhnlichen Heerstrasse des Auffassens der Philosophie zu folgen. Der Verstand könne, sagt er, nur auf folgende zwei Arten schliessen: entweder gebe es einen Alles bedingenden Urgrund, so liege auch der letzte Grund meiner selbst in ihm, und mein Sein und freies Handeln seien nur Täuschung: oder bin ich wirklich ein vom Urgrunde verschiedenes Wesen, dessen Handeln nicht von dem Urgrunde bedingt und bewirkt wird, so ist der Urgrund kein absolutes, alles bedingendes Wesen, also gebe es keinen unendlichen Gott, sondern eine Menge Götter u. s. f. Zu dem erstern Satze sollen sich alle tiefer und schärfer denkenden Philosophen bekennen (ich wüsste eben nicht, warum die erstere Einseitigkeit tiefer und schärfer sein sollte, als die zweite); die Folgen, die sie oben erwähntermaassen jedoch nicht immer entwickeln, seien, „dass auch der sittliche Maassstab des Menschen kein absolut wahrer ist, sondern eigentlich (ist vom Verf. selbst unterstrichen) Gut und Böse gleich und nur dem Schein nach verschieden sei.“ Man würde immer besser thun, über Philosophie gar nicht zu sprechen, so lange man bei aller Tiefe des Gefühls noch so sehr in der Einseitigkeit des Verstandes befangen ist, um nur von dem Entweder Oder eines Urgrundes, in dem das individuelle Sein und dessen Freiheit nur eine Täuschung, und der absoluten Selbstständigkeit der Individuen zu wissen, und von dem Weder Noch dieser beiden Einseitigkeiten des, wie es Hr. Th. nennt, gefährlichen Dilemmas nichts in Erfahrung gebracht zu haben. Zwar spricht er S. 14 von solchen Geistern, und diese seien die eigentlichen Philosophen, welche den zweiten Satz (dies ist doch wohl dasselbe, was vorher der erste Satz hiess) annehmen, und den Gegensatz von unbedingtem und bedingtem Sein durch das indifferente Ursein, in welchem alle beziehungsweisen Gegensätze sich durchdringen, aufheben. Bemerkte denn aber Hr. Th., indem er so spricht, nicht, dass das indifferente Ursein, in welchem der Gegensatz sich durchdringen soll, mit jenem unbedingten Sein, dessen Einseitigkeit aufgehoben werden sollte, ganz dasselbe ist, und dass er so in Einem Athemzug das Aufheben jenes Einseitigen in einem solchen, welches genau eben dieses Einseitige ist, also statt des Aufhebens das Bestehenlassen

spiel der Hohlheit solchen Auffassens der Philosophie zu geben, als diese zu rechtfertigen. Wir wollen zu diesem Behuf selbst nur den Spinocismus vornehmen, die Philosophie, in welcher Gott nur als Substanz und nicht als Subject und Geist bestimmt wird. Dieser Unterschied betrifft die Bestimmung der Einheit; hierauf kommt es allein an, doch wissen von dieser Bestimmung, obgleich sie Faktum ist, diejenigen nichts, welche die Philosophie

---

der Einseitigkeit ausspricht. Wenn man das sagen will, was Geister thun, so muss man mit Geist das Faktum aufzufassen vermögen; sonst ist unter der Hand das Faktum falsch geworden. — Uebrigens bemerke ich zum Ueberfluss, dass was hier und weiterhin über Hrn. Tholuk's Vorstellung von der Philosophie gesagt ist, so zu sagen nicht individuell über ihn sein kann und soll; man liest dasselbe in hundert Büchern, unter anderem besonders in den Vorreden der Theologen. Hrn. Th. Darstellung habe ich angeführt, theils weil sie mir zufällig am nächsten, theils weil das tiefe Gefühl, das seine Schriften auf die ganz andere Seite von der Verstandes-Theologie zu stellen scheint, dem Tiefsinn am nächsten steht; denn die Grundbestimmung desselben, die Versöhnung, die nicht das unbedingte Ursein und dergleichen Abstraktum ist, ist der Gehalt selbst, der die spekulative Idee ist, und den sie denkend ausdrückt — ein Gehalt, den jener tiefe Sinn am wenigsten in der Idee verkennen müsste.

Aber es geschieht Hrn. Tholuk ebendaselbst wie überall anderwärts in seinen Schriften, sich auch in das gäng und gäbe Gerede von dem Pantheismus gehen zu lassen, worüber ich in einer der letzten Anmerkungen der Encyklop. weitläuftiger gesprochen habe. Ich bemerke hier nur die eigenthümliche Ungeschicklichkeit und Verkehrung, in die Hr. Th. verfällt. Indem er auf die eine Seite seines vermeintlich philosophischen Dilemma's den Urgrund stellt, und dieselbe nachher S. 33. 38. als pantheistisch bezeichnet, so charakterisirt er die andere als die der Socinianer, Pelagianer und Popularphilosophen so, dass es auf derselben „keinen unendlichen Gott, sondern eine grosse Anzahl Götter gebe, nämlich die Zahl aller derer Wesen, die von dem sogenannten Urgrunde verschieden sind und ein eignes Sein und Handeln haben, nebst jenem sogenannten Urgrunde.“ In der That giebt es so auf dieser Seite nicht bloss eine grosse Anzahl von Göttern, sondern Alles (alles Endliche gilt hier dafür ein eignes Sein zu haben) sind Götter; auf dieser Seite hat Hr. Th. hiemit in der That seine Allesgötterei, seinen Pantheismus ausdrücklich, nicht auf der ersten, zu deren Gott er ausdrücklich den Einen Urgrund macht, wo somit nur Monotheismus ist.

Identitätssystem zu nennen pflegen, und gar den Ausdruck gebrauchen mögen, dass nach derselben Alles eins und dasselbe, auch Gut und Böse gleich sei, — welches alles die schlechtesten Weisen der Einheit sind, von welchen in spekulativer Philosophie die Rede nicht sein, sondern nur ein noch barbarisches Denken bei Ideen Gebrauch machen kann. Was nun die Angabe betrifft, dass in jener Philosophie an sich oder eigentlich die Verschiedenheit von Gut und Böse nicht gelte, so ist zu fragen, was denn dies: eigentlich heisse? Heisst es die Natur Gottes, so wird doch nicht verlangt werden, dass in dieselbe das Böse verlegt werde; jene substantielle Einheit ist das Gute selbst; das Böse ist nur Entzweiung; in jener Einheit ist hiemit nichts weniger als eine Einerleiheit des Guten und des Bösen, das letztere vielmehr ausgeschlossen. Damit ist in Gott als solchem ebenso wenig der Unterschied von Gut und Böse; denn dieser Unterschied ist nur im Entzweiten, einem solchen, in welchem das Böse selbst ist. Weiter kommt nun im Spinozismus auch der Unterschied vor, der Mensch verschieden von Gott. Das System mag nach dieser Seite theoretisch nicht befriedigen; denn der Mensch und das Endliche überhaupt, mag es nachher auch zum Modus herabgesetzt werden, findet sich in der Betrachtung nur neben der Substanz ein. Hier nun, im Menschen, wo der Unterschied existirt, ist es, dass derselbe auch wesentlich als der Unterschied des Guten und Bösen existirt, und hier nur ist es, wo er eigentlich ist, denn hier ist nur die eigenthümliche Bestimmung desselben. Hat man beim Spinozismus nur die Substanz vor Augen, so ist in ihr freilich kein Unterschied des Guten und Bösen, aber darum weil das Böse, wie das Endliche und die Welt überhaupt (s. §. 48. Anm. S. 49.) auf diesem Standpunkte gar nicht ist. Hat man aber den Standpunkt vor Augen, auf welchem in diesem Systeme auch der Mensch und das Verhältniss des Menschen zur Substanz vorkommt, und wo nur das Böse im Unterschied desselben vom Guten seine Stelle haben kann, so muss man die Theile der Ethik nachgesehen haben, welche von demselben, von den Affekten, der menschlichen Knechtschaft und der menschlichen Freiheit handeln, um von den moralischen Folgerungen des Systems erzählen zu können. Ohne Zweifel wird man sich von der hohen Reinheit dieser Moral, deren Princip die lautere Liebe Gottes ist, eben so sehr als davon überzeugen, dass diese Reinheit der Moral Konsequenz des Systems

ist. Lessing sagte zu seiner Zeit: die Leute gehen mit Spinoza wie mit einem todten Hunde um; man kann nicht sagen, dass in neuerer Zeit mit dem Spinozismus und dann überhaupt mit spekulativer Philosophie besser umgegangen werde, wenn man sieht, dass diejenigen, welche davon referiren und urtheilen, sich nicht einmal bemühen, die Fakta richtig zu fassen, und sie richtig anzugeben und zu erzählen. Es wäre dies das Minimum von Gerechtigkeit, und ein solches doch könnte sie auf allen Fall fordern.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist. So hat z. B. Sokrates, kann man sagen, die Bestimmung des Zwecks entdeckt, welche von Plato, und insbesondere von Aristoteles ausgebildet und bestimmt erkannt worden ist. Bruckers Geschichte der Philosophie ist so unkritisch, nicht nur nach dem Aeusserlichen des Geschichtlichen, sondern nach der Angabe der Gedanken, dass man von den ältern griechischen Philosophen zwanzig, dreissig und mehr Sätze als deren Philosopheme aufgeführt findet, von denen ihnen kein einziger angehört. Es sind Folgerungen, welche Brucker nach der schlechten Metaphysik seiner Zeit macht und jenen Philosophen als ihre Behauptungen andichtet. Folgerungen sind von zweierlei Art theils nur Ausführungen eines Princips in weiteres Detail herunter, theils aber ein Rückgang zu tiefern Principien; das Geschichtliche besteht eben darin, anzugeben, welchen Individuen eine solche weitere Vertiefung des Gedankens und die Enthüllung derselben angehöre. Aber jenes Verfahren ist nicht bloss darum ungehörig, weil jene Philosophen die Konsequenzen, die in ihren Principien liegen sollen, nicht selbst gezogen und also nur nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, sondern vielmehr weil ihnen bei solchem Schliessen ein Geltenlassen und ein Gebrauch von Gedanken-Verhältnissen der Endlichkeit geradezu angemuthet wird, die dem Sinne der Philosophen, welche spekulativen Geistes waren, geradezu zuwider sind und die philosophische Idee vielmehr nur verunreinigen und verfälschen. Wenn bei alten Philosophien, von denen uns nur wenige Sätze berichtet sind, solche Verfälschung die Entschuldigung des vermeintlichen richtigen Schliessens hat, so fällt sie bei einer Philosophie hinweg, welche ihre Idee selbst theils in die bestimmten Gedanken gefasst, theils den Werth der Kategorien ausdrücklich untersucht und bestimmt hat, wenn dessenungeachtet die Idee ver-

stümmelt aufgefasst, aus der Darstellung nur Ein Moment herausgenommen und (wie die Identität) für die Totalität ausgegeben wird, und wenn die Kategorien ganz unbefangen nach der nächsten besten Weise, wie sie das alltägliche Bewusstsein durchziehen, in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit hereingebracht werden. Die gebildete Erkenntniss der Gedankenverhältnisse ist die erste Bedingung, ein philosophisches Faktum richtig aufzufassen. Aber die Rohheit des Gedankens wird ausdrücklich durch das Princip des unmittelbaren Wissens nicht nur berechtigt, sondern zum Gesetz gemacht; die Erkenntniss der Gedanken und damit die Bildung des subjektiven Denkens ist so wenig ein unmittelbares Wissen, als irgend eine Wissenschaft oder Kunst und Geschicklichkeit.

Die Religion ist die Art und Weise des Bewusstseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung, ist; die wissenschaftliche Erkenntniss der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewusstseins, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen. Der Gehalt ist derselbe, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, dass sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so giebt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen nistendeu Denkens, die andere des konkreten Begriffs. Wenn man von der Religion aus auch die Philosophie besprechen und beurtheilen will, so ist mehr erforderlich, als nur die Gewohnheit der Sprache des übertägigen Bewusstseins zu haben. Das Fundament der wissenschaftlichen Erkenntniss ist der innere Gehalt, die inwohnende Idee und deren im Geiste rege Lebendigkeit, wie nicht weniger die Religion ein durchgearbeitetes Gemüth, ein zur Besinnung erwachter Geist, ausgebildeter Gehalt ist. In der neuesten Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das Intensive der Frömmigkeit oder des Gefühls und zwar oft eines solchen, das einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestirt, zurückgezogen. So lange sie ein Credo, eine Lehre, eine Dogmatik hat, so hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen und in dem diese als solche sich mit der Religion vereinigen kann. Diess ist jedoch wieder nicht nach dem

trennenden schlechten Verstande zu nehmen, in dem die moderne Religiosität befangen ist, und nach welchem sie beide so vorstellt, dass die eine die andere ausschliesse, oder sie überhaupt so trennbar seien, dass sie sich dann nur von Aussen her verbinden. Vielmehr liegt auch in dem Bisherigen, dass die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein kann, sondern diese vielmehr in sich schliesst. Die wahrhafte Religion, die Religion des Geistes, muss ein solches, einen Inhalt, haben; der Geist ist wesentlich Bewusstsein, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst (qualirt nur, um einen J. Böhmischen Ausdruck zu gebrauchen) und nur die niedrigste Stufe des Bewusstseins, ja in der mit dem Thiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das Denken macht die Seele, womit auch das Thier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewusstsein über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Thier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit. Die kontrakte, auf das Herz sich punktualisirende Religiosität muss dessen Zerknirschung und Zermürbung zum wesentlichen Momente seiner Wiedergeburt machen; sie müsste aber sich zugleich erinnern, dass sie es mit dem Herzen eines Geistes zu thun hat, der Geist zur Macht des Herzens bestellt ist und diese Macht nur sein kann, in sofern er selbst wiedergeboren ist. Diese Wiedergeburt des Geistes aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrthum geschieht durch Unterricht und den durch das Zeugniss des Geistes erfolgenden Glauben der objektiven Wahrheit, des Inhaltes. Diese Wiedergeburt des Geistes ist unter anderem auch unmittelbar Wiedergeburt des Herzens aus der Eitelkeit des einseitigen Verstandes, auf den es pocht, dergleichen zu wissen, wie, dass das Endliche von dem Unendlichen verschieden sei, die Philosophie entweder Vielgötterei oder in scharfdenkenden Geistern Pantheismus sein müsse, u. s. f. — die Wiedergeburt aus solchen jämmerlichen Einsichten, auf welchen die fromme Demuth gegen Philosophie wie gegen theologische Erkenntniss hochherfährt. Verharrt die Religiosität bei ihrer expansions- und damit geistlosen Intensität, so weiss sie freilich nur von dem Gegensatze dieser ihrer bornirten und bornirenden Form gegen die geistige Ex-

pansion religiöser Lehre als solcher, wie philosophischer.[1] Nicht nur aber beschränkt der denkende Geist sich nicht auf die Befriedigung in der reinern, unbefangenen Religiosität, sondern jener Standpunkt ist an ihm selbst ein aus Reflexion und Räsonnement hervorgegangenes Resultat; es ist mit Hülfe oberflächlichen Verstandes, dass er sich diese vornehme Befreiung von so gut als aller Lehre verschafft hat, und indem er das Denken, von dem er angesteckt ist, zum Eifern gegen Philosophie gebraucht, ist es, dass er sich auf der dünnen inhaltslosen Spitze eines abstrakten Gefühlszustandes gewaltsam erhält. — Ich kann mich nicht enthalten, die Paränesis des Hrn. Fr. von Bader über eine solche Gestaltung der Frömmigkeit, auszugsweise anzuführen, aus den *Fermentis Cognitionis* 5. Heft, Vorrede S. IX f.

---

[1] Um noch einmal auf Herrn Tholuk zurückzukommen, der als der begeisterte Repräsentant pietistischer Richtung angesehen werden kann, so ist der Mangel an einer Lehre in seiner Schrift „über die Lehre von der Sünde," 2. Aufl. (die mir so eben unter die Augen gekommen) ausgezeichnet. Es war mir dessen Behandlung der Trinitätslehre in seiner Schrift: die spekulative Trinitätslehre des spätern Orients, für deren fleissig hervorgezogene historische Notizen ich ihm ernstlichen Dank weiss, aufgefallen; er nennt diese Lehre eine scholastische Lehre; auf allen Fall ist sie viel älter, als das, was man scholastisch heisst; er betrachtet sie allein nach der äusserlichen Seite eines vermeintlich nur historischen Entstehens aus Spekulation über biblische Stellen und unter dem Einflusse platonischer und aristotelischer Philosophie (S. 41.). Aber in der Schrift über die Sünde geht er, man möchte sagen, kavalierement, mit diesem Dogma um, indem er es nur für fähig erklärt, ein Fachwerk zu sein, darin sich die Glaubenslehren (welche?) ordnen lassen (S. 220.), ja man muss auch den Ausdruck (S. 219.) auf dies Dogma ziehen, dass es den am Ufer (etwa im Sande des Geistes?) stehenden als eine Fata Morgana erscheine Aber „ein Fundament (so vom Dreifuss spricht Hr. Th ebendas. S. 221.) ist die Trinitätslehre „nimmermehr," auf das der Glaube gegründet werden kann." Ist diese Lehre, als die heiligste, nicht von jeher oder seit wie lange wenigstens? der Hauptinhalt des Glaubens selbst als Credo, und dieses Credo das Fundament des subjectiven Glaubens gewesen? Wie kann ohne dieses Dogma die Versöhnungslehre, die Hr. Th. in der angeführten Schrift mit so viel Energie an das Gefühl zu bringen sucht, einen mehr als moralischen oder wenn man will heidnischen, wie kann sie einen christlichen

So lange, sagt er, der Religion, ihren Lehren, nicht wieder von Seite der Wissenschaft eine auf freies Forschen und sohin wahrhafte Ueberzeugung, gegründete Achtung verschafft worden sein wird, — so lange werdet ihr, Fromme und Nichtfromme, mit all' euren Geboten und Verboten, mit all' eurem Gerede und Thun — dem Uebel nicht abhelfen, und so lange wird auch diese nicht geachtete Religion nicht geliebt werden, weil man doch nur herzhaft und richtig lieben kann, was man aufrichtig geachtet sieht, und als achtbar unbezweifelt erkennt, so wie der Religion auch nur mit einem solchen amor generosus gedient sein kann, — mit andern Worten: wollt ihr dass die Praxis der Religion wieder gedeihe, so sorgt doch dafür, dass wir wieder zu einer vernünftigen Theorie derselben gelangen, und räumt nicht euren Gegnern (den Atheisten) vollends das Feld mit jener unvernünftigen und blasphemischen Behauptung: dass an eine solche Religionstheorie, als an eine unmögliche Sache, ganz nicht

---

Sinn haben? Auch von andern speciellern Dogmen findet sich nichts in dieser Schrift; Hr. Th. führt seine Leser z. B. immer nur bis zum Leiden und Tod Christi, aber nicht zu seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters, noch bis zur Ausgiessung des heiligen Geistes. Eine Hauptbestimmung in der Versöhnungslehre ist die Sündenstrafe; diese ist bei Hrn. Th. S. 119 ff. das lastende Selbstbewusstsein und die damit verbundene Unseligkeit, in welcher alle sind, die ausser Gott leben, dem alleinigen Quell der Seligkeit wie der Heiligkeit; so dass Sünde, Schuldbewusstsein und Unseligkeit nicht ohne einander gedacht werden können (hier kommt es also auch zum Denken, wie S. 120. auch die Bestimmungen als aus der Natur Gottes fliessend aufgezeigt werden). Diese Bestimmung der Sündenstrafe ist das, was man die natürliche Strafe der Sünde genannt hat, und was (wie die Gleichgültigkeit gegen die Trinitätslehre) das Resultat und Lehre der von Hrn. Th. sonst so sehr verschrieenen Vernunft und Aufklärung ist. — Vor einiger Zeit fiel im Oberhause des englischen Parlaments eine Bill durch, welche die Sekte der Unitarier betraf; bei dieser Veranlassung gab ein englisches Blatt eine Notiz über die grosse Anzahl der Unitarier in Europa und in Amerika, und fügt dann hinzu: „auf dem europäischen Kontinent ist Protestantismus und Unitarismus gegenwärtig meist synonym." Theologen mögen entscheiden, ob Hrn. Tholuks Dogmatik sich in noch mehr als in einem oder höchstens zwei Punkten, und wenn sie näher angesehen werden, ob selbst in diesen nicht, von der gewöhnlichen Theorie der Aufklärung unterscheidet.

zu denken, dass die Religion blosse Herzenssache sei, bei der man des Kopfes sich füglich entäussern könne, ja müsse.[1] —

In Ansehung der Dürftigkeit an Inhalt kann noch bemerkt werden, dass von ihr nur als der Erscheinung an dem äusserlichen Zustande der Religion zu einer besondern Zeit, die Rede sein kann. Eine solche Zeit könnte beklagt werden, wenn es solche Noth thut, nur den blossen Glauben an Gott hervorzubringen, was dem edeln Jacobi so angelegentlich war, und weiter nur noch eine koncentrirte Christlichkeit der Empfindung zu erwecken; die höhern Principien sind zugleich nicht zu verkennen, die selbst darin sich kund geben (s. Einleit. zur Logik §. 64. Anm.). Aber vor der Wissenschaft liegt der reiche Inhalt, den Jahrhunderte und Jahrtausende der erkennenden Thätigkeit vor sich gebracht haben, und vor ihr liegt er nicht als etwas Historisches, das nur andere besessen, und für uns ein Vergangenes, nur eine Beschäftigung zur Kenntniss des Gedächtnisses und für den Scharfsinn des Kritisirens der Erzählungen, nicht für die Erkenntniss des Geistes und das Interesse der Wahrheit wäre. Das Erhabenste, Tiefste und Innerste ist zu Tage gefördert worden in den Religionen, Philosophien und Werken der Kunst, in reinerer und unreinerer, klarer und trüberer, oft sehr abschreckender Gestalt. Es ist für ein besonderes Verdienst zu achten, dass Hr. Franz v. Bader fortfährt, solche Formen nicht nur in Erinnerung, sondern mit tief spekulativem Geiste ihren Gehalt ausdrücklich zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen, indem er die philosophische Idee aus ihnen exponirt und erhärtet. Jacob Böhme's Tiefe gewährt insbesondere hiefür Gelegenheit und Formen. Diesem gewaltigen Geist ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion theils für sich zur allgemeinen Idee

---

[1] Herr Tholuk citirt mehreremal Stellen aus Anselm's Traktat *cur Deus homo*, und rühmt S. 127. „die tiefe Demuth dieses grossen Denkers," warum bedenkt und führt er nicht auch die (zu § 77. der Encyklopädie S. 91. citirte) Stelle aus demselben Traktat an: *Negligentiae mihi videtur si — non studemus quod credimus, intelligere.* — Wenn freilich das *Credo* kaum auf etliche wenige Artikel eingeschrumpft ist, bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig, und kann aus der Erkenntniss wenig werden.

erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft koncipirt, und Geist und Natur in ihren bestimmtern Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht indem er zur Grundlage nahm, dass nach dem Ebenbilde Gottes, freilich keines andern als des dreieinigen, der Geist des Menschen und alle Dinge geschaffen, und nur dies Leben sind, aus dem Verlust ihres Urbildes dazu redintegrirt zu werden; theils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge (Schwefel, Salpeter u. s. f., das Herbe, Bittre u. s. f.) gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen verwendet. Die Gnosis des Hrn. v. Bader, welche sich an dergleichen Gestaltungen anschliesst, ist eine eigenthümliche Weise das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern; sie stellt sich kräftig eben so sehr der Beruhigung bei der inhaltsleeren Kahlheit der Aufklärerei als der nur intensiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen. Hr. v. Bader beweist dabei in allen seinen Schriften, dass er entfernt davon ist, diese Gnosis für die ausschliessende Weise der Erkenntniss zu nehmen. Sie hat für sich ihre Unbequemlichkeiten, ihre Metaphysik treibt sich nicht zur Betrachtung der Kategorien selbst und zur methodischen Entwicklung des Inhaltes fort; sie leidet an der Unangemessenheit des Begriffs zu solchen wilden oder geistreichen Formen und Gestaltungen; so wie sie überhaupt daran leidet, dass sie den absoluten Inhalt, als Voraussetzung, hat und aus derselben erklärt, räsonnirt und widerlegt.[1]

[1] Es muss mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Hrn. v. Baders, als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das Meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, dass es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur einen Tadel, der in den „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit 1824." S. 5. vergl. 56 ff. vorkommt, will ich berühren: es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches „aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen einen falschen Begriff von der Materie aufstelle, indem selbes von dem vergänglichen und die Verderbniss in sich bergenden Wesen dieser Welt behaupte, dass solches unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäusserung) Gottes, dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig

An reinern und trübern Gestaltungen der Wahrheit haben wir, kann man sagen, genug und zum Ueberfluss, — in den Religionen und Mythologien, in gnostischen und mysticirenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; man kann seine Freude daran haben, die Entdeckung der Idee in diesen Gestaltungen zu machen und die Befriedigung daraus zu gewinnen, dass die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben wenigstens als Gährung vorhanden gewesen. Wenn aber der Dünkel der Unreife, wie dies bei einem Nachahmer des Hrn. v. B. der Fall war, an das Aufwärmen solcher Productionen der Gährung geräth, so erhebt er sich leicht in seiner Trägheit und Unfähigkeit wissenschaftlichen Denkens solche Gnosis zur ausschliessenden Weise des Erkennens; denn es ist müheloser in sol-

---

bedinge." Was den ersten Theil dieser Vorstellung betrifft, von dem Hervorgehen (dies ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus Gott, so sehe ich nicht anders, als dass dieser Satz in der Bestimmung, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den andern Theil betrifft, dass der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist bedinge, so setzt Herr v. Bader das Bedingen an diese Stelle, eine theils an und für sich hier ungehörige und von mir ebenso wenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen der Materie aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Hr. v. B. selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angiebt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhülfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liege, was Herr v. B. S. 58. angiebt, dass die Materie nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten,) Elohim sei, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief." Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), dass die Materie das Produkt der Principien sei, oder dieser, dass die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produciren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird.

chen Gebilden sich zu ergehen und an sie assertorische Philosophem anzuknüpfen, als die Entwicklung des Begriffes zu übernehmen und sein Denken, wie sein Gemüth, der logischen Nothwendigkeit desselben zu unterwerfen. Auch liegt dem Dünkel nahe, sich das als Entdeckung zuzuschreiben, was er von Andern erlernt hat, und er glaubt dies um so leichter, wenn er sie bekämpft und herabsetzt; oder ist vielmehr darum gereizt gegen sie, weil er seine Einsichten aus ihnen geschöpft hat.

Wie in den Zeiterscheinungen, auf welche wir in diesem Vorwort Rücksicht genommen, sich der Drang des Denkens, obgleich verunstaltet, ankündigt, so ist es an und für sich für den zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst und für seine Zeit Bedürfniss und darum unserer Wissenschaft allein würdig, dass das, was früher als Mysterium geoffenbart worden, aber in den reinern und noch mehr in den trübern Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnissvolles bleibt, für das Denken selbst geoffenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, in sofern dieser sich die seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Nothwendigkeit, welche alles, Inhalt wie Gedanken, bindet und eben darin frei macht, zu geben gewusst hat. Soll Altes erneut werden, d. i. eine alte Gestaltung, denn der Gehalt selbst ist ewig jung, so ist die Gestaltung der Idee etwa, wie sie ihr Plato und viel tiefer Aristoteles gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger, auch darum, weil die Enthüllung derselben durch Aneignung an unsere Gedankenbildung unmittelbar nicht nur ein Verstehen derselben, sondern ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst ist. Aber solche Formen der Idee zu verstehen liegt gleichfalls nicht so auf der Oberfläche als gnostische und kabbalische Phantasmagorien zu fassen, und noch weniger macht es sich so von selbst, jene fortzubilden als in diesem Anklänge der Idee zu weisen oder anzudeuten.

Wie von dem Wahren richtig gesagt worden, dass es index sui et falsi sei, vom Falschen aus aber das Wahre nicht gewusst wird, so ist der Begriff das Verstehen seiner selbst und der begrifflosen Gestalt, aber diese versteht von ihrer innern Wahrheit aus nicht jenen. Die Wissenschaft versteht das Gefühl und den Glauben, sie kann aber nur

aus dem Begriffe, als auf welchem sie beruht, beurtheilt werden, und da sie dessen Selbstentwicklung ist, so ist eine Beurtheilung derselben aus dem Begriffe nicht sowohl ein Urtheilen über sie als ein Mitfortschreiten. Solches Urtheilen muss ich auch diesem Versuche wünschen, wie ich ein solches nur achten und beachten kann.

Berlin, den 25. Mai 1827.

Vorrede
zur dritten Ausgabe.

Es sind bei dieser dritten Ausgabe vielfache Verbesserungen hin und wieder angebracht, besonders ist darauf gesehen worden, der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition nachzuhelfen. Doch für den kompendiarischen Zweck des Lehrbuchs musste der Styl gedrängt, formell und abstrakt gehalten bleiben; es behält seine Bestimmung, erst durch den mündlichen Vortrag die nöthigen Erläuterungen zu erhalten.

Seit der zweiten Ausgabe sind mehrfältige Beurtheilungen meines Philosophirens erschienen, die grösstentheils wenig Beruf zu solchem Geschäft gezeigt haben; solche leichtsinnige Erwiderungen auf Werke, welche viele Jahre durchdacht, und mit allem Ernste des Gegenstandes und der wissenschaftlichen Forderung durchgearbeitet worden, gewähren nichts Erfreuliches durch den Anblick der übeln Leidenschaften des Dünkels, Hochmuths, des Neides, Hohnes, u. s. f., die sich daraus aufdringen, noch viel weniger etwas Belehrendes. Cicero sagt: *Tuscul. Quaest. I. II.* „*Est philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisa et suspreta; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit.*“ Es ist um so populärer auf die Philosophie loszuziehen, mit je geringerer Einsicht und Gründlichkeit es geschieht; die kleinliche widrige Leidenschaft ist fasslich in dem Wiederklange, der ihr in Andern begegnet, und die Unwissenheit gesellt sich mit gleicher Verständlichkeit dazu. Andere Gegenstände fallen in die Sinne, oder stehen in Gesammt-Anschauungen vor der Vorstellung; es fühlt sich die Nothwendigkeit eines wenn gleich geringen Grades

von Kenntniss derselben, um über sie mitsprechen zu können; auch erinnern sie leichter an den gesunden Menschenverstand, weil sie in bekannter, fester Gegenwart stehen. Aber der Mangel an allem diesem legt sich ungescheut gegen die Philosophie oder vielmehr gegen irgend ein phantastisches leeres Bild los, das die Unwissenheit von ihr sich einbildet und einredet, sie hat nichts vor sich, an dem sie sich orientiren könnte, und treibt sich so völlig in Unbestimmtem, Leerem und damit in Sinnlosem herum. — Ich habe anderwärts das unerfreuliche und unfruchtbare Geschäft übernommen, einige dergleichen aus Leidenschaften und Unwissenheit gewobene Erscheinungen in ihrer unbedeckten Blösse zu beleuchten.

Es hätte kürzlich den Anschein haben können, als ob vom Boden der Theologie und sogar der Religiosität aus eine ernsthaftere Untersuchung über Gott, göttliche Dinge und Vernunft in einem weitern Bereiche wissenschaftlich angeregt werden sollte. Allein sogleich der Anfang der Bewegung liess solche Hoffnung nicht aufkommen; denn die Veranlassung ging von Persönlichkeiten aus, und weder die Prätension der anklagenden Frömmigkeit noch die angegriffene Prätension der freien Vernunft erhob sich zur Sache, noch weniger zum Bewusstsein, dass um die Sache zu erörtern der Boden der Philosophie betreten werden müsse. Jener Angriff des Persönlichen auf den Grund sehr specieller Aeusserlichkeiten der Religion zeigte sich mit der ungeheuren Anmassung, über die Christlichkeit von Individuen aus eigener Machtvollkommenheit absprechen zu wollen, und ihnen damit das Siegel der weltlichen und ewigen Verwerfung aufzudrücken. Dante hat es sich herausgenommen in Kraft der Begeisterung göttlicher Poesie die Schlüssel Petri zu handhaben, und viele seiner — jedoch bereits verstorbenen Zeitgenossen namentlich, selbst Päbste und Kaiser in die höllische Verdammniss zu verurtheilen. Es ist einer neuern Philosophie der infamirende Vorwurf gemacht worden, dass in ihr menschliche Individuen sich als Gott setzen; aber gegen solchen Vorwurf einer falschen Konsequenz ist es eine ganz andere wirkliche Anmassung, sich als Weltrichter betragen, die Christlichkeit Individuen aburtheilen und die innerste Verwerfung damit über sie aussprechen. Das Schiboleth dieser Machtvollkommenheit ist der Name des Herrn Christus, und die Versicherung, dass der Herr diesen Richtern im Herzen wohne. Christus sagt (Matth. 7, 20.): „An ihren

Früchten sollt ihr sie erkennen," die ungeheure Insolenz des Verwerfens und Verdammens aber ist keine gute Frucht. Er fährt fort: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen, Herr, Herr, in das Himmelreich kommen; es werden Viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? haben wir nicht in deinem Namen viel Thaten gethan? dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch noch nicht erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter!" Die welche im ausschliesslichen Besitz der Christlichkeit zu sein versichern, und von andern diesen Glauben an sie fordern, haben es nicht soweit gebracht, Teufel auszutreiben, vielmehr viele derselben, wie die Gläubigen an die Seherin von Prevorst, thun sich etwas darauf zu gut, mit Gesindel von Gespenstern in gutem Vernehmen zu stehen und Ehrfurcht vor demselben zu haben, statt diese Lügen eines widerchristlichen knechtischen Aberglaubens zu verjagen und zu verbannen. Ebenso wenig zeigen sie sich vermögend, Weisheit zu reden, und vollends unfähig, grosse Thaten der Erkenntniss und Wissenschaft zu thun, was ihre Bestimmung und Pflicht wäre; Gelehrsamkeit ist noch nicht Wissenschaft. Indem sie mit der Masse der gleichgültigen Aussendinge des Glaubens sich weitläufige Beschäftigungen machen, bleiben sie dagegen in Ansehung des Gehalts und Inhalts des Glaubens selbst um so dürrer bei dem Namen des Herrn Christus stehen, und verschmähen vorsätzlich und mit Schmähen die Ausbildung der Lehre, welche das Fundament des Glaubens der christlichen Kirche ist, denn die geistige, vollends denkende und wissenschaftliche Expansion störte, ja verböte und tilgte den Eigendünkel des subjektiven Pochens auf die geistlose, am Guten unfruchtbare, nur an den bösen Früchten reiche Versicherung, dass sie im Besitze der Christlichkeit sich befinden, und dieselbe ausschliesslich sich zu eigen haben. — Diese geistige Expansion wird mit dem bestimmtesten Bewusstsein in der Schrift von dem blossen Glauben so unterschieden, dass dieser erst durch jene zur Wahrheit werde. „Wer überhaupt an mich glaubet, sagt Christus (Joh. 7, 38.): von des Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fliessen." Dies ist dahin sogleich in V. 39. erläutert und bestimmt, dass aber nicht der Glaube als solcher an die zeitliche, sinnliche, gegenwärtige Persönlichkeit Christi dies bewirke, er noch nicht

die Wahrheit als solche sei; im folg. 39. V. ist der Glaube dahin bestimmt, dass Christus jenes vom Geiste gesagt, welchen empfahen sollten, die an ihn glaubeten; denn der heilige Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verklärt; — die noch unverklärte Gestalt Christi ist die damals in der Zeit sinnlich gegenwärtige oder nachher so, was derselbe Inhalt ist, vorgestellte Persönlichkeit, die der unmittelbare Gegenstand des Glaubens ist. In dieser Gegenwart hat Christus seinen Jüngern selbst mündlich seine ewige Natur, und Bestimmung zur Versöhnung Gottes mit sich selbst und der Menschen mit ihm, die Heilsordnung und die Sittenlehre geoffenbart, und der Glaube, den die Jünger an ihn hatten, begreift dies Alles in sich. Dessenungeachtet wird dieser Glaube, dem an der stärksten Gewissheit nichts fehlte, nur für den Anfang und bedingende Grundlage, für das noch Unvollendete erklärt; die so glaubeten, haben noch nicht den Geist, sollen ihn erst empfahen — ihn, die Wahrheit selbst, ihn, der erst später als jenes Glauben ist, der in alle Wahrheit leitet. Jene aber bleiben bei solcher Gewissheit, der Bedingung, stehen; die Gewissheit aber, selbst nur subjektiv, bringt nur die subjektive Frucht formell der Versicherung, und dann darin des Hochmuths, der Verunglimpfung und Verdammung. Der Schrift zuwider halten sie sich fest nur in der Gewissheit gegen den Geist, welcher die Expansion der Erkenntniss und erst die Wahrheit ist.

Diese Kahlheit an wissenschaftlichem und überhaupt geistigem Gehalt theilt diese Frömmigkeit mit dem, was sie unmittelbar sich zum Gegenstande ihrer Anklage und Verdammung macht. Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstraktes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert, als jene Frömmigkeit durch ihre Reduktion des Glaubens auf das Schiboleth des Herrn, Herrn. Beide haben darin nichts vor einander voraus; und indem sie widerstreitend zusammentreffen, ist kein Stoff vorhanden, in dem sie sich berührten und einen gemeinsamen Boden und die Möglichkeit, es zur Untersuchung und ferner zur Erkenntniss und Wahrheit zu bringen, erlangen könnten. Die aufgeklärte Theologie hat sich ihrerseits in ihrem Formalismus, nämlich die Gewissensfreiheit, Denkfreiheit, Lehrfreiheit, selbst Vernunft und Wissenschaft anzurufen, festgehalten. Solche Freiheit ist allerdings die Kategorie des unendlichen

Rechts des Geistes, und die andere besondere Bedingung der Wahrheit zu jener ersten, dem Glauben. Allein was das wahrhaftige und freie Gewissen für vernünftige Bestimmungen und Gesetze enthalte, was das freie Glauben und Denken für Inhalt habe und lehre, diesen materiellen Punkt haben sie sich enthalten, zu berühren, und sind in jenem Formalismus des Negativen und in der Freiheit, die Freiheit nach Belieben und Meinung auszufüllen, stehen geblieben, so dass überhaupt der Inhalt selbst gleichgültig sei. Auch darum konnten diese nicht einem Inhalt nahe treten, weil die christliche Gemeinschaft durch das Band eines Lehrbegriffs, eines Glaubensbekenntnisses, vereinigt sein muss und es immer noch sein soll, dagegen die Allgemeinheiten und Abstraktionen des abgestandenen, nicht lebendigen rationalistischen Verstandeswassers das Specifische eines in sich bestimmten, ausgebildeten christlichen Inhaltes und Lehrbegriffes nicht zu lassen. Wogegen die Andern pochend auf den Namen Herr! Herr! frank und frei die Vollführung des Glaubens zum Geist, Gehalt und Wahrheit verschmähen.

So ist zwar viel Staub des Hochmuths, der Gehässigkeit und Persönlichkeit, wie leerer Allgemeinheiten aufgeregt worden, aber er ist mit der Unfruchtbarkeit geschlagen, er konnte nicht die Sache enthalten, nicht zu Gehalt und Erkenntniss führen. — Die Philosophie hat zufrieden sein können, aus dem Spiel gelassen worden zu sein; sie findet sich ausserhalb des Terrains jener Anmassungen, wie der Persönlichkeiten so der abstrakten Allgemeinheiten, und hatte auf solchen Boden gezogen nur des Unerfreulichen und Ungedeihlichen gewärtig sein können.

Indem aus dem grössten und unbedingten Interesse der menschlichen Natur der tiefe und reiche Gehalt verkommen, und die Religiosität, gemeinschaftlich die fromme und die reflektirende, dazu gekommen ist, die höchste Befriedigung ohne Inhalt zu finden, so ist die Philosophie ein zufälliges, subjektives Bedürfniss geworden. Jene unbedingten Interessen sind bei beiden Arten von Religiosität, und zwar von nichts anderem als von dem Räsonnement, so eingerichtet worden, dass es der Philosophie nicht mehr bedarf, um jenen Interessen Genüge zu leisten; ja sie wird und zwar mit Recht dafür gehalten, jenem neuerschaffenen Genügen und solcher ins Enge gezogenen Befriedigung störend zu sein. Die Philosophie ist damit

ganz dem freien Bedürfniss des Subjekts anheimgegeben; es ergeht keine Art von Nöthigung dazu an dasselbe, vielmehr hat dies Bedürfniss, wo es vorhanden ist, gegen Verdächtigungen und Abmahnungen standhaft zu sein; es existirt nur als eine innere Nothwendigkeit, die stärker ist als das Subjekt, von der sein Geist dann ruhelos getrieben wird, „dass er überwinde," und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuss verschaffe. So ohne Anregung irgend einer auch nicht der religiösen Autorität, vielmehr für einen Ueberfluss und gefährlichen oder wenigstens bedenklichen Luxus erklärt, steht die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft um so freier allein auf dem Interesse der Sache und der Wahrheit. Wenn, wie Aristoteles sagt, die Theorie das Seligste und unter dem Guten das Beste ist, so wissen die, welches dieses Genusses theilhaftig sind, was sie daran haben, die Befriedigung der Nothwendigkeit ihrer geistigen Natur; können sich enthalten, Anforderungen darüber an Andere zu machen, und können sie bei ihren Bedürfnissen und den Befriedigungen, die sie sich für dieselben finden, belassen. Es ist des unberufenen Herzudringens zum Geschäfte der Philosophie oben gedacht worden; wie dasselbe sich um so lauter macht, je weniger es geeignet ist Theil daran zu nehmen, so ist die gründlichere, tiefere Theilnahme einsamer mit sich und stiller nach Aussen; die Eitelkeit und Oberflächlichkeit ist schnell fertig und treibt sich zum baldigen Dreinsprechen; der Ernst aber um eine in sich grosse und nur durch die lange und schwere Arbeit vollendeter Entwicklung sich genügende Sache versenkt sich lange in stiller Beschäftigung in dieselbe.

Der baldige Verschluss der zweiten Ausgabe dieses encyklopädischen Leitfadens, welcher das Studium der Philosophie nach seiner oben angegebenen Bestimmung nicht leicht macht, hat mir die Befriedigung gegeben zu sehen, dass ausser dem Lautwerden der Oberflächlichkeit und Eitelkeit eine stillere, belohnendere Theilnahme Statt gefunden habe, welche ich nun auch dieser neuen Ausgabe wünsche.

Berlin, den 19. September 1830.

Einleitung.

§. 1.

Die Philosophie entbehrt des Vortheils, der den andern Wissenschaften zu Gute kommt, ihre Gegenstände, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, so wie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, voraussetzen zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, — in dem, dass Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, ja sie muss eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen; — schon darum, weil das Bewusstsein sich der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben macht, der denkende Geist sogar durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend, zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.

Aber bei dem denkenden Betrachten giebts sich bald kund, dass dasselbe die Forderung in sich schliesst, die Nothwendigkeit seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu beweisen. Jene Bekanntschaft mit diesen erscheint so als unzureichend, und Voraussetzungen und Versicherungen zu machen oder gelten zu lassen, als unzulässig. Die Schwierigkeit, einen Anfang zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein

Unmittelbares eine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist.

§. 2.

Die Philosophie kann zunächst im Allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenstände bestimmt werden. Wenn es aber richtig ist (und es wird wohl richtig sein), dass der Mensch durchs Denken sich vom Thiere unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, dass es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philosophie eine eigenthümliche Weise des Denkens ist, eine Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, so wird ihr Denken auch eine Verschiedenheit haben von dem in allem Menschlichen thätigen, ja die Menschlichkeit des Menschlichen bewirkenden Denken, so sehr es identisch mit demselben, an sich nur Ein Denken ist. Dieser Unterschied knüpft sich daran, dass der durchs Denken begründete, menschliche Gehalt des Bewusstseins zunächst nicht in Form des Gedankens erscheint, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, — Formen, die von dem Denken als Form zu unterscheiden sind.

Es ist ein altes Vorurtheil, ein trivial-gewordener Satz, dass der Mensch vom Thiere sich durchs Denken unterscheide; es kann trivial, aber es müsste auch sonderbar scheinen, wenn es Bedürfniss wäre, an solchen alten Glauben zu erinnern. Für ein Bedürfniss aber kann dies gehalten werden bei dem Vorurtheil jetziger Zeit, welche Gefühl und Denken so von einander trennt, dass sie sich entgegengesetzt, selbst so feindselig sein sollen, dass das Gefühl, insbesondere das religiöse, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde, und die Religion und Religiosität wesentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe. Bei solcher Trennung wird vergessen, dass nur der Mensch der Religion fähig ist; das Thier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukommt.

Wenn jene Trennung der Religion vom Denken behauptet wird, so pflegt das Denken vorzuschweben, welches als Nachdenken bezeichnet werden kann, — das reflectirende Denken, welches Gedanken als solche zu seinem Inhalte hat und zum Bewusstsein bringt. Die Nachlässigkeit, den in Rücksicht des Denkens

von der Philosophie bestimmt angegebenen Unterschied zu kennen und zu beachten ist es, welche die rohesten Vorstellungen und Vorwürfe gegen die Philosophie hervorbringt. Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen — es sei Gefühl und Glauben oder Vorstellung, — das Denken überhaupt nicht unthätig gewesen; die Thätigkeit und die Productionen desselben sind darin gegenwärtig und enthalten. Allein es ist verschieden, solche vom Denken bestimmte und durchdrungene Gefühle und Vorstellungen, — und Gedanken darüber zu haben. Die durchs Nachdenken erzeugten Gedanken über jene Weisen des Bewusstseins sind das, worunter Reflexion, Raisonnement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist.

Es ist dabei geschehen, und noch öfters hat der Missverstand obgewaltet, dass solches Nachdenken als die Bedingung, ja als der einzige Weg behauptet worden, auf welchem wir zur Vorstellung und zum Fürwahrhalten des Ewigen und Wahren gelangten. So sind z. B. die (jetzt mehr vormaligen) metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes dafür ausgegeben worden, dass oder als ob durch ihre Kenntniss und die Ueberzeugung von ihnen der Glaube und die Ueberzeugung vom Dasein Gottes wesentlich und allein bewirkt werden könne. Dergleichen Behauptung käme mit der überein, dass wir nicht eher essen könnten, als bis wir uns die Kenntniss der chemischen, botanischen oder zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben, und wir mit der Verdauung warten müssten, bis wir das Studium der Anatomie und Physiologie absolvirt hätten. Wenn dem so wäre, würden diese Wissenschaften in ihrem Felde, wie die Philosophie in dem ihrigen, freilich sehr an Nützlichkeit gewinnen, ja ihre Nützlichkeit wäre zur absoluten und allgemeinen Unentbehrlichkeit gesteigert; vielmehr würden sie alle, statt unentbehrlich zu sein, gar nicht existiren.

§. 3.

Der Inhalt, der unser Bewusstsein erfüllt, von welcher Art er sei, macht die Bestimmtheit der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke,

Pflichten u. s. f. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild u. s. f. sind insofern die Formen solchen Inhalts, welcher ein und derselbe bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt, und ob er nur gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken, gefühlt, angeschaut u. s. f. oder ganz unvermischt gedacht wird. In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt Gegenstand des Bewusstseins. In dieser Gegenständlichkeit schlagen sich aber auch die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte; so dass nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.

Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens, des Willens u. s. f., in sofern von ihnen gewusst wird, überhaupt Vorstellungen genannt werden, so kann im Allgemeinen gesagt werden, dass die Philosophie Gedanken, Kategorien, aber näher Begriffe an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als Metaphern der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, dass man Vorstellungen hat, kennt man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, d. h. noch nicht deren Gedanken und Begriffe. Umgekehrt ist es auch zweierlei, Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wissen, welches die ihnen entsprechenden Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle sind. — Eine Seite dessen, was man die Unverständlichkeit der Philosophie nennt, bezieht sich hierauf. Die Schwierigkeit liegt einestheils in einer Unfähigkeit, die an sich nur Ungewohntheit ist, abstract zu denken, d. h. reine Gedanken festzuhalten und in ihnen sich zu bewegen. In unserem gewöhnlichen Bewusstsein sind die Gedanken mit sinnlichem und geistigem geläufigen Stoffe angethan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflectiren und Raisonniren vermischen wir die Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen mit Gedanken (in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: dies Blatt ist grün, sind schon Kategorien, Sein, Einzelnheit, eingemischt). Ein anderes aber ist die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstande zu machen. — Der andere Theil der Unverständlichkeit ist die Ungeduld, das in der Weise der Vorstellung vor sich haben zu wollen, was als Gedanke und Begriff im Bewusstsein ist. Es kommt der Ausdruck vor, man wisse nicht, was man

sich bei einem Begriffe, der gefasst worden, denken solle; bei einem Begriffe ist weiter nichts zu denken, als der Begriff selbst. Der Sinn jenes Ausdrucks aber ist eine Sehnsucht nach einer bereits bekannten, geläufigen Vorstellung; es ist dem Bewusstsein, als ob ihm, mit der Weise der Vorstellung, der Boden entzogen wäre, auf welchem es sonst seinen festen und heimischen Stand hat. Wenn es sich in die reine Region der Begriffe vesetzt findet, weiss es nicht, wo es in der Welt ist. — Am verständlichsten werden daher Schriftsteller, Prediger, Redner u. s. f. gefunden, die ihren Lesern oder Zuhörern Dinge vorsagen, welche diese bereits auswendig wissen, die ihnen geläufig sind und die sich von selbst verstehen.

§. 4.

In Beziehung auf unser gemeines Bewusstsein zunächst hätte die Philosophie das Bedürfniss ihrer eigenthümlichen Erkenntnissweise darzuthun, oder gar zu erwecken. In Beziehung auf die Gegenstände der Religion aber, auf die Wahrheit überhaupt, hätte sie die Fähigkeit zu erweisen, dieselben von sich aus zu erkennen; in Beziehung auf eine zum Vorschein kommende Verschiedenheit von den religiösen Vorstellungen hätte sie ihre abweichenden Bestimmungen zu rechtfertigen.

§. 5.

Zum Behufe einer vorläufigen Verständigung über den angegebenen Unterschied und über die damit zusammenhängende Einsicht, dass der wahrhafte Inhalt unsers Bewusstseins in dem Uebersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs erhalten, ja erst in sein eigenthümliches Licht gesetzt wird, kann an ein anderes altes Vorurtheil erinnert werden, dass nämlich, um zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen u. s. f. Wahres sei, Nachdenken erforderlich sei. Nachdenken aber thut wenigstens dies auf allen Fall, die Gefühle, Vorstellungen u. s. f. in Gedanken zu verwandeln.

In sofern es nur das Denken ist, was die Philosophie zur eigenthümlichen Form ihres Geschäftes in Anspruch nimmt, jeder Mensch aber von Natur denken kann, so tritt vermöge dieser Abstraction, welche den

§. 3. angegebenen Unterschied weglässt, das Gegentheil von dem ein, was vorhin als Beschwerniss über die Unverständlichkeit der Philosophie erwähnt worden ist. Diese Wissenschaft erfährt häufig die Verachtung, dass auch solche, die sich mit ihr nicht bemüht haben, die Einbildung aussprechen, sie verstehen von Haus aus, was es mit der Philosophie für eine Bewandniss habe, und seien fähig, wie sie so in einer gewöhnlichen Bildung, insbesondere von religiösen Gefühlen aus, gehen und stehen, zu philosophiren und über sie zu urtheilen. Man giebt zu, dass man die andern Wissenschaften studirt haben müsse, um sie zu kennen, und dass man erst vermöge einer solchen Kenntniss berechtigt sei, ein Urtheil über sie zu haben. Man giebt zu, dass, um einen Schuh zu verfertigen, man dies gelernt und geübt haben müsse, obgleich jeder an seinem Fusse den Massstab dafür, und Hände und in ihnen die natürliche Geschicklichkeit zu dem erforderlichen Geschäfte, besitze. Nur zum Philosophiren selbst soll dergleichen Studium, Lernen und Bemühung nicht erforderlich sein. — Diese bequeme Meinung hat in den neuesten Zeiten ihre Bestätigung durch die Lehre vom unmittelbaren Wissen, Wissen durch Anschauen, erhalten.

§. 6.

Von der andern Seite ist es eben so wichtig, dass die Philosophie darüber verständigt sei, dass ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äussern und innern Welt des Bewusstseins gemachte Gehalt, — dass ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewusstsein dieses Inhalts nennen wir Erfahrung. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äussern und innern Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewusstwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung nothwendig. Ja diese Uebereinstimmung kann für einen wenigstens äussern Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die

Erkenntniss dieser Uebereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der *seienden* Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.

In der *Vorrede* zu meiner *Philosophie des Rechts* S. XIX. befinden sich die Sätze:

was vernünftig ist, das ist wirklich,
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

Diese einfachen Sätze haben Manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren, und zwar selbst von solchen, welche Philosophie und wohl ohnehin Religion zu besitzen, nicht in Abrede sein wollen. Die Religion wird es unnöthig sein in dieser Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung diese Sätze zu bestimmt aussprechen. Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist so viel Bildung vorauszusetzen, dass man wisse, nicht nur dass Gott wirklich, — dass er das Wirklichste, dass er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch, in Ansehung des Formellen, dass überhaupt das Dasein zum Theil *Erscheinung*, und nur zum Theil Wirklichkeit ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrthum, das Böse und was auf diese Seite gehört, so wie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine *Wirklichkeit*. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; — das Zufällige ist eine Existenz, die keinen grössern Werth als den eines *Möglichen* hat, die so gut *nicht sein* kann, als sie ist. Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen *Logik* auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und andern Bestimmungen genau unterschieden habe. — Der *Wirklichkeit des Vernünftigen* stellt sich schon die Vorstellung entgegen, sowohl dass die Ideen, Ideale, weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinnsten sei, als umgekehrt, dass die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen. Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der

die Träume seiner Abstractionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle aber nicht sei; wäre sie wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äusserliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine grosse relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl Recht haben, und in solchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der That nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat Unrecht sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu thun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. nur die oberflächliche Aussenseite sind.

§. 7.

Indem das Nachdenken überhaupt zunächst das Princip (auch im Sinne des Anfangs) der Philosophie enthält, und nachdem es in seiner Selbsständigkeit wieder in neuern Zeiten erblüht ist (nach den Zeiten der lutherischen Reformation), so ist, indem es sich gleich anfangs nicht bloss abstract, wie in den philosophirenden Anfängen der Griechen, gehalten, sondern sich zugleich auf den masslos scheinenden Stoff der Erscheinungswelt geworfen hat, der Name Philosophie allem demjenigen Wissen gegeben worden, welches sich mit der Erkenntniss des festen Masses und Allgemeinen in dem Meere der empirischen Einzelnheiten, und des Nothwendigen, der Gesetze in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt, und damit zugleich seinen Inhalt aus dem eigenen Anschauen und Wahrnehmen des Aeussern und Innern, aus der präsenten Natur, wie aus dem präsenten Geiste und der Brust des Menschen genommen hat.

Das Princip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, dass für das Annehmen und Für-

wahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter dass er solchen Inhalt mit der Gewissheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde. Er muss selbst dabei sein, sei es nur mit seinen äusserlichen Sinnen, oder aber mit seinem tiefern Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewusstsein. — Es ist dies Princip dasselbe, was heutigs Tags Glauben, unmittelbares Wissen, die Offenbarung im Aeussern und vornehmlich im eignen Innern genannt worden ist. Wir heissen jene Wissenschaften, welche Philosophie genannt worden sind, empirische Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen. Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind Gesetze, allgemeine Sätze, eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen. So ist die Newtonische Physik Naturphilosophie genannt worden, wogegen z. B. Hugo Grotius durch Zusammenstellung der geschichtlichen Benehmungen der Völker gegen einander, und mit der Unterstützung eines gewöhnlichen Raisonnements, allgemeine Grundsätze, eine Theorie aufgestellt hat, welche Philosophie des äussern Staatsrechts genannt werden kann. — Noch hat der Name Philosophie bei den Engländern allgemein diese Bestimmung, Newton hat fortdauernd den Ruhm des grössten Philosophen; bis in die Preiscourante der Instrumentenmacher herab, heissen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer u. s. f. philosophische Instrumente; freilich sollte nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen u. s. f., sondern allein das Denken das Instrument der Philosophie genannt werden.[1] — So heisst insbesondere die den neuesten

[1] Auch das von Thomson herausgegebene Journal hat den Titel: Annalen der Philosophie oder Magazin der Chemie, Mineralogie, Mechanik, Naturhistorie, Landwirthschaft und Künste. — Man kann sich hieraus von selbst vorstellen, wie die Materien beschaffen sind, die hier philosophische heissen. — Unter den Anzeigen von neu erschienenen Büchern fand ich kürzlich in einer englischen Zeitung folgende: The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed in post 8., price 7 sh. — Unter philosophischen Grundsätzen der Preservation der Haare sind wahrscheinlich chemische, physiologische u. dergl. gemeint.

Zeiten zu verdankende Wissenschaft der politischen Oekonomie auch Philosophie, was wir rationelle Staatswirthschaft, oder etwa Staatswirthschaft der Intelligenz, zu nennen pflegen.[1]

§. 8.

So befriedigend zunächst diese Erkenntniss in ihrem Felde ist, so zeigt sich fürs erste noch ein anderer Kreis von Gegenständen, die darin nicht befasst sind, — Freiheit, Geist, Gott. Sie sind auf jenem Boden nicht darum nicht zu finden, weil sie der Erfahrung nicht angehören sollten; sie werden zwar nicht sinnlich erfahren, aber was im Bewusstsein überhaupt ist, wird erfahren, — dies ist sogar ein tautologischer Satz, — sondern weil diese Gegenstände sich sogleich ihrem Inhalte nach als unendlich darbieten.

Es ist ein alter Satz, der dem Aristoteles fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu;* — es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne,

---

[1] In dem Munde englischer Staatsmänner, in Beziehung auf die allgemeinen staatswirthschaftlichen Grundsätze kommt der Ausdruck philosophischer Grundsätze häufig vor, auch in öffentlichen Vorträgen. In der Parlamentssitzung von 1825 (2. Febr.) drückte sich Brougham bei Gelegenheit der Adresse, mit der die Rede vom Throne beantwortet werden sollte, so aus: „die eines Staatsmanns würdigen und philosophischen Grundsätze vom freien Handel, — denn zweifelsohne sind sie philosophisch, — über deren Annahme Se. Majestät heute dem Parlament Glück gewünscht hat.“ — Nicht aber nur dieses Oppositionsmitglied, sondern bei dem jährlichen Gastmahl, das (in demselben Monat) die Schiffseigner-Gesellschaft unter Vorsitz des ersten Ministers Earl Liverpool, zu seinen Seiten den Staatssecretair Canning und den General-Zahlmeister der Armee, Sir Charles Long, abhielt, sagte der Staatssecretair Canning, in der Erwiderung auf die ihm gebrachte Gesundheit: „Eine Periode hat kürzlich begonnen, in der die Minister es in ihrer Gewalt hatten, auf die Staatsverwaltung dieses Landes die richtigen Maximen tiefer Philosophie anzuwenden.“ — Wie auch englische Philosophie von deutscher unterschieden sein möge, wenn anderwärts der Name Philosophie nur als ein Uebername und Hohn, oder als etwas Gehässiges gebraucht wird, so ist es immer erfreulich, ihn noch in dem Munde englischer Staatsminister geehrt zu sehen.

in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Missverstand zu achten, wenn die speculative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu,* — in dem ganz allgemeinen Sinne, dass der νοῦς und in tieferer Bestimmung der Geist, die Ursache der Welt ist, und in dem nähern, (s. §. 2.) dass das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat.

§. 9.

Fürs andere verlangt die subjective Vernunft der Form nach ihre weitere Befriedigung; diese Form ist die Nothwendigkeit überhaupt (s. §. 1.). In jener wissenschaftlichen Weise ist theils das in ihr enthaltene Allgemeine, die Gattung u. s. f. als für sich unbestimmt, mit dem Besondern nicht für sich zusammenhängend, sondern beides einander äusserlich und zufällig, wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äusserlich und zufällig sind. Theils sind die Anfänge allenthalben Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Voraussetzungen. In beidem geschieht der Form der Nothwendigkeit nicht Genüge. Das Nachdenken, in sofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, das spekulative Denken. Als Nachdenken hiemit, das in seiner Gemeinsamkeit mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon verschieden ist, hat es ausser den gemeinsamen, auch eigenthümliche Formen, deren allgemeine der Begriff ist.

Das Verhältniss der spekulativen Wissenschaft zu den andern Wissenschaften ist in sofern nur dieses, dass jene den empirischen Inhalt der letztern nicht etwa auf der Seite lässt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, dass sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen u. s. f. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, dass sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich in sofern allein auf diese Veränderung der Kategorien. Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, conservirt dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weitern Kategorien weiter bildend und umformend.

Von dem Begriffe im spekulativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. In dem letztern einseitigen Sinne ist es, dass die Behauptung aufgestellt, und tausend und aber tausendmal wiederholt und zum Vorurtheile gemacht worden ist, dass das Unendliche nicht durch Begriffe gefasst werden könne.

§. 10.

Dieses Denken der philosophischen Erkenntnissweise bedarf es selbst, sowohl seiner Nothwendigkeit nach gefasst, wie auch seiner Fähigkeit nach, die absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertigt zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philosophisches Erkennen, das daher nur innerhalb der Philosophie fällt. Eine vorläufige Explication würde hiemit eine unphilosophische sein sollen, und könnte nicht mehr sein, als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Raisonnements, — d. i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten.

Ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie ist, dass, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntnissvermögen selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das Instrument vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zu Stande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe verschwendet sein. — Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, dass er die grösste Bewunderung und Zustimmung erweckt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit denselben, auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, dass wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurtheilen lassen, als durch das Vornehmen der eigenthümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heisst dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.

Reinhold, der die Verworrenheit erkannt hat, die in solchem Beginnen herrscht, hat zur Abhilfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem hypothetischen und problematischen Philosophiren anzufangen, und in demselben, man weiss nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, dass man auf solchem Wege zum Urwahren gelangt sei. Näher betrachtet liefe dieser Weg auf das Gewöhnliche hinaus, nämlich auf die Analyse einer empirischen Grundlage oder einer in eine Definition gebrachten vorläufigen Annahme. Es ist nicht zu verkennen, dass ein richtiges Bewusstsein darin liegt, den gewöhnlichen Gang der Voraussetzungen und Vorläufigkeiten für ein hypothetisches und problematisches Verfahren zu erklären. Aber diese richtige Einsicht ändert die Beschaffenheit solches Verfahrens nicht, sondern spricht das Unzureichende desselben sogleich aus.

§. 11.

Näher kann das Bedürfniss der Philosophie dahin bestimmt werden, dass, indem der Geist als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke u. s. f. zu Gegenständen hat, er im Gegensatze oder bloss im Unterschiede von diesen Formen seines Daseins und seiner Gegenstände, auch seiner höchsten Innerlichkeit, dem Denken, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. So kommt er zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein Princip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es, dass das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegentheil befangen bleibt. Das höhere Bedürfniss geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, dass das Denken nicht von sich lässt, sich auch in diesem bewussten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, „auf dass es überwinde,“ im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe.

Die Einsicht, dass die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, dass es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch gerathen muss, macht eine Hauptseite der Logik aus. Das Denken verzweifelnd, aus sich auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den

Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in andern seiner Weisen und Formen zu Theil geworden sind. Das Denken hätte jedoch bei dieser Rückkehr nicht nöthig, in die *Misologie* zu verfallen, von welcher *Plato* bereits die Erfahrung vor sich gehabt hat, und sich polemisch gegen sich selbst zu benehmen, wie dies in der Behauptung des sogenannten *unmittelbaren Wissens* als der *ausschliessenden* Form des Bewusstseins der Wahrheit geschieht.

§. 12.

Die aus dem genannten Bedürfnisse hervorgehende *Entstehung* der Philosophie hat die *Erfahrung*, das unmittelbare und raisonnirende Bewusstsein, zum *Ausgangspunkte*. Dadurch als einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, dass es über das natürliche, sinnliche und raisonnirende Bewusstsein sich *erhebt*, in das unvermischte Element seiner selbst, und sich so zunächst ein sich entfernendes, *negatives* Verhältniss zu jenem Anfange giebt. Es findet so in sich, in der Idee des *allgemeinen* Wesens dieser Erscheinungen, zunächst seine Befriedigung; diese Idee (das Absolute, Gott) kann mehr oder weniger abstract sein. Umgekehrt, bringen die Erfahrungswissenschaften den Reiz mit sich, *die Form* zu besiegen, in welcher der Reichthum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, *nebeneinander* gestelltes Vielfaches, daher überhaupt *Zufälliges* geboten wird, und diesen Inhalt zur Nothwendigkeit zu erheben, — dieser Reiz reisst das Denken aus jener Allgemeinheit und der nur *an sich* gewährten Befriedigung heraus, und treibt es zur *Entwickelung von sich aus*. Diese ist einerseits nur ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen, und giebt demselben zugleich andererseits die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens nur nach der Nothwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen.

Von dem Verhältnisse der *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung im Bewusstsein* ist unten ausdrücklich und ausführlicher zu sprechen. Es ist hier nur vorläufig darauf aufmerksam zu machen, dass wenn beide Momente auch als unterschieden *erscheinen*, keines *von beiden fehlen* kann, und dass sie in *unzertrennlicher* Verbindung sind. — So enthält das Wissen von Gott wie von allem *Uebersinnlichen* überhaupt,

wesentlich eine Erhebung über die sinnliche Empfindung oder Anschauung; es enthält damit ein negatives Verhalten gegen dies Erste, darin aber die Vermittlung. Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so dass dies Zweite nur ist, in sofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist. Damit aber ist das Wissen von Gott gegen jene empirische Seite nicht weniger selbstständig, ja es giebt sich seine Selbstständigkeit wesentlich durch diese Negation und Erhebung. — Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so kann man sagen, aber es ist nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem Aposteriorischen) ihre erste Entstehung, — in der That ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen, — so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.

Die eigne aber in sich reflectirte, daher in sich vermittelte Unmittelbarkeit des Denkens (das Apriorische) ist die Allgemeinheit, sein Bei-sich-sein überhaupt; in ihr ist es befriedigt in sich, und in sofern ist ihm die Gleichgültigkeit gegen die Besonderung, damit aber gegen seine Entwickelung, angestammt. Wie die Religion, ob entwickelter oder ungebildeter, zum wissenschaftlichen Bewusstsein ausgebildet oder im unbefangenen Glauben und Herzen gehalten, dieselbe intensive Natur der Befriedigung und Beseligung besitzt. Wenn das Denken bei der Allgemeinheit der Ideen stehen bleibt, — wie nothwendig in den ersten Philosophieen (z. B. dem Sein der eleatischen Schule, dem Werden Heraklits u. dergl.) der Fall ist, wird ihm mit Recht Formalismus vorgeworfen; auch bei einer entwickelten Philosophie kann es geschehen, dass nur die abstracten Sätze oder Bestimmungen, z. B. dass im Absoluten Alles Eins, die Identität des Subjektiven und Objektiven, aufgefasst und beim Besondern nur dieselben wiederholt werden. In Beziehung auf die erste abstracte Allgemeinheit des Denkens hat es einen richtigen und gründlichen Sinn, dass der Erfahrung die Entwicke-

lung der Philosophie zu verdanken ist. Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der *Einzelnheiten* der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Cesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besondern dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nöthigung für das Denken selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebensein aufgehoben wird, ist zugleich ein *Entwickeln* des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwickelung den empirischen Wissenschaften verdankt, giebt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der *Freiheit* (des *Apriorischen*) des Denkens und die *Bewährung* der *Nothwendigkeit*, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrnen Thatsache, dass die Thatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbstständigen Thätigkeit des Denkens werde,

§. 13.

In der eigenthümlichen Gestalt *äusserlicher Geschichte* wird die Entstehung und Entwickelung der Philosophie als *Geschichte dieser Wissenschaft* vorgestellt. Diese Gestalt giebt den Entwickelungs-Stufen der Idee die Form von *zufälliger* Aufeinanderfolge und etwa von blosser *Verschiedenheit* der Principien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophieen. Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, *was er ist*, zu seinem Bewusstsein zu bringen, und indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein. Die *Geschichte der Philosophie* zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophieen theils nur eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf, theils dass die besondern *Principien*, deren eines einem System zu Grunde lag, nur *Zweige* eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophieen und muss daher die Principien Aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.

Bei dem Anschein der so vielen, verschiedenen Philosophieen muss das Allgemeine und Besondere seiner eigentlichen Bestimmung nach unterschieden werden. Das Allgemeine formell genommen und neben das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem. Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn z. B. einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben u. s. f. ausschlüge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, nicht aber Obst seien. In Ansehung der Philosophie aber lässt man es sich zu, die Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophieen gebe, und jede nur eine Philosophie, nicht die Philosophie sei, — als ob nicht auch die Kirschen Obst wären. Es geschieht auch, dass eine solche, deren Princip das Allgemeine ist, neben solche, deren Princip ein besonderes ist, ja sogar neben Lehren, die versichern, dass es gar keine Philosophie gebe, gestellt wird, in dem Sinne, dass beides nur verschiedene Ansichten der Philosophie seien, etwa wie wenn Licht und Finsterniss nur zwei verschiedene Arten des Lichtes genannt würden.

§. 14.

Dieselbe Entwickelung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Aeusserlichkeit, rein im Elemente des Denkens. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann.

Ein Philosophiren ohne System kann nichts wissenschaftliches sein; ausserdem dass solches Philosophiren für sich mehr eine subjective Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, ausser demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder

subjective Gewissheit; viele philosophische Schriften beschränken sich darauf, auf solche Weise nur Gesinnungen und Meinungen auszusprechen. — Unter einem Systeme wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten von andern unterschiedenen Princip verstanden; es ist im Gegentheil Princip wahrhafter Philosophie alle besondern Principien in sich zu enthalten.

§. 15.

Jeder der Theile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schliessender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besondern Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein nothwendiges Moment ist, so dass das System ihrer eigenthümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint.

§. 16.

Als Encyklopädie wird die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwickelung ihrer Besonderung dargestellt, sondern ist auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besondern Wissenschaften zu beschränken.

Wie viel von den besondern Theilen dazu gehöre, eine besondere Wissenschaft zu konstituiren, ist in soweit unbestimmt, als der Theil nur nicht ein vereinzeltes Moment, sondern selbst eine Totalität sein muss, um ein Wahres zu sein. Das Ganze der Philosophie macht daher wahrhaft Eine Wissenschaft aus, aber sie kann auch als ein Ganzes von mehreren besondern Wissenschaften angesehen werden. — Die philosophische Encyklopädie unterscheidet sich von einer andern gewöhnlichen Encyklopädie dadurch, dass diese etwa ein Aggregat der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger und empirischer Weise aufgenommen und worunter auch solche sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber selbst eine blosse Sammlung von Kenntnissen sind. Die Einheit, in welche in solchem Aggregate die Wissenschaften zusammen gebracht werden, ist, weil sie äusserlich aufgenommen sind, gleichfalls eine äusserliche, — eine Ordnung. Diese

muss aus demselben Grunde, zudem da auch die Materialien zufälliger Natur sind, ein Versuch bleiben, und immer unpassende Seiten zeigen. — Ausserdem denn, dass die philosophische Encyklopädie 1) blosse Aggregate von Kenntnissen — wie z. B. die Philologie zunächst erscheint, ausschliesst, so auch ohnehin 2) solche, welche die blosse Willkür zu ihrem Grunde haben, wie z. B. die Heraldik; Wissenschaften der letztern Art sind die durch und durch positiven. 3) Andere Wissenschaften werden auch positive genannt, welche jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Dieser Bestandtheil gehört der Philosophie an; die positive Seite aber bleibt ihnen eigenthümlich. Das Positive der Wissenschaften ist von verschiedener Art; 1) ihr an sich rationeller Anfang geht in das Zufällige dadurch über, dass sie das Allgemeine in die empirische Einzelnheit und Wirklichkeit herunterzuführen haben. In diesem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der Begriff, sondern können nur Gründe geltend gemacht werden. Die Rechtswissenschaft z. B., oder das System der direkten und indirekten Abgaben, erfordern letzte genaue Entscheidungen, die ausser dem An- und für sich Bestimmtsein des Begriffes liegen und daher eine Breite für die Bestimmung zulassen, die nach einem Grunde so und nach einem andern anders gefasst werden kann und keines sichern Letzten fähig ist. Ebenso verläuft sich die Idee der Natur in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die Naturgeschichte, Erdbeschreibung, Medicin u. s. f. geräth in Bestimmungen der Existenz, in Arten und Unterschiede, die von äusserlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind. Auch die Geschichte gehört hierher in sofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist. 2) Solche Wissenschaften sind auch in sofern positiv, als sie ihre Bestimmungen nicht für endlich erkennen, noch den Uebergang derselben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, sondern sie für schlechthin geltend annehmen. Mit dieser Endlichkeit der Form, wie die erste die Endlichkeit des Stoffes ist, hängt 3) die des Erkenntnissgrundes zusammen, welcher theils das Raisonnement, theils Gefühl, Glauben, Autorität Anderer, überhaupt die Autorität der innern oder äussern Anschauung ist. Auch

die Philosophie, welche sich auf Anthropologie, Thatsachen des Bewusstseins, innere Anschauung oder äussere Erfahrung gründen will, gehört hierher. Es kann noch sein, dass bloss die Form der wissenschaftlichen Darstellung empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist. Es gehört zu solcher Empirie, dass durch die Entgegensetzung der Mannigfaltigkeit der zusammengestellten Erscheinungen die äusserlichen, zufälligen Umstände der Bedingungen sich aufheben, wodurch dann das Allgemeine vor den Sinn tritt. — Eine sinnige Experimental-Physik, Geschichte u. s. f. wird auf diese Weise die rationelle Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Thaten in einem äusserlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde darstellen.

§. 17.

Für den Anfang, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im Allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die andern Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besondern Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl u. s. f., so hier das Denken zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dies der freie Akt des Denkens sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und giebt. Ferner muss der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so dass der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschliessen will zu philosophiren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat. — Oder was dasselbe ist, der Begriff der Wissenschaft und somit der erste, — und weil er der erste ist enthält er die Trennung, dass das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äusserliches) philosophirendes Subjekt ist, — muss von der Wissenschaft selbst erfasst werden. Dies ist sogar ihr einziger Zweck, Thun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes, und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.

§. 18.

Wie von einer Philosophie nicht eine vorläufige allgemeine Vorstellung gegeben werden kann, denn nur das Ganze der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee, so kann auch ihre Eintheilung nur erst aus dieser begriffen werden; sie ist wie diese, aus der sie zu nehmen ist, etwas Anticipirtes. Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Thätigkeit, sich selbst um für sich zu sein sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Theile:

I. Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich,
II. Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein,
III. Die Philosophie des Geistes, als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.

Oben §. 15. ist bemerkt, dass die Unterschiede der besondern philosophischen Wissenschaften nur Bestimmungen der Idee selbst sind, und diese es nur ist, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. In der Natur ist es nicht ein Anderes als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der Entäusserung, so wie im Geiste ebendieselbe als für sich seiend und an und für sich werdend. Eine solche Bestimmung, in der die Idee erscheint, ist zugleich ein fliessendes Moment; daher ist die einzelne Wissenschaft eben so sehr dies, ihren Inhalt als seienden Gegenstand, als auch dies, unmittelbar darin seinen Uebergang in seinen höhern Kreis zu erkennen. Die Vorstellung der Eintheilung hat daher das Unrichtige, dass sie die besondern Theile oder Wissenschaften nebeneinander hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie Arten, wären.

Erster Theil.

Die Wissenschaft der Logik.

Vorbegriff.

§. 19.

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens.

Es gilt von dieser, wie von andern in diesem Vorbegriffe enthaltenen Bestimmungen dasselbe, was von den über die Philosophie überhaupt vorausgeschickten Begriffen gilt, dass sie aus und nach der Uebersicht des Ganzen geschöpfte Bestimmungen sind.

Man kann wohl sagen, dass die Logik die Wissenschaft des Denkens, seiner Bestimmungen und Gesetze sei, aber das Denken als solches macht nur die allgemeine Bestimmtheit oder das Element aus, in der die Idee als logische ist. Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigenthümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst giebt, nicht schon hat und in sich vorfindet.

Die Logik ist in sofern die schwerste Wissenschaft, als sie es nicht mit Anschauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit reinen Abstraktionen zu thun hat, und eine Kraft und Geübtheit erfordert sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen. Auf der andern Seite könnte sie als die leichteste angesehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und dessen geläufige

Bestimmungen, und diese zugleich die einfachsten und das Elementarische sind. Sie sind auch das Bekannteste, Sein, Nichts u. s. f. Bestimmtheit, Grösse u. s. w. Ansichsein, Fürsichsein, Eines, Vieles u. s. w. Diese Bekanntschaft erschwert jedoch eher das logische Studium; einestheils wird es leicht der Mühe nicht werth gehalten, mit solchem Bekannten sich noch zu beschäftigen; anderntheils ist es darum zu thun, auf ganz andere, ja selbst entgegengesetzte Weise damit bekannt zu werden, als man es schon ist.

Der Nutzen der Logik betrifft das Verhältniss zum Subjekt, in wiefern es sich eine gewisse Bildung zu andern Zwecken giebt. Die Bildung desselben durch die Logik besteht darin, dass es im Denken geübt wird, weil diese Wissenschaft Denken des Denkens ist, und dass es die Gedanken und auch als Gedanken in den Kopf bekommt. —. In sofern aber das Logische die absolute Form der Wahrheit und noch mehr als dies auch die reine Wahrheit selbst ist, ist es ganz etwas anders als bloss etwas Nützliches. Aber wie das Vortrefflichste, das Freiste und Selbstständigste auch das Nützlichste ist, so kann auch das Logische so gefasst werden. Sein Nutzen ist dann noch anders anzuschlagen, als bloss die formelle Uebung des Denkens zu sein.

§. 20.

Nehmen wir das Denken in seiner am nächsten liegenden Vorstellung auf, so erscheint es α) zunächst in seiner gewöhnlichen subjektiven Bedeutung, als eine der geistigen Thätigkeiten oder Vermögen neben andern, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie u. s. f., Begehren, Wollen u. s. f. Das Produkt desselben, die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, ist das Allgemeine, Abstrakte überhaupt. Das Denken als die Thätigkeit, ist somit das thätige Allgemeine, und zwar das sich bethätigende, indem die That, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existirenden Subjekts als Denkenden ist Ich.

Die hier und in den nächstfolgenden §§. angegebenen Bestimmungen sind nicht als Behauptungen und meine Meinungen über das Denken zu nehmen; jedoch da in dieser vorläufigen Weise keine Ableitung oder Beweis Statt finden kann, mögen sie als Fakta gelten, so dass

in dem Bewusstsein eines jeden, wenn er Gedanken habe und sie betrachte, es sich empirisch vorfinde, dass der Charakter der Allgemeinheit und so gleichfalls die nachfolgenden Bestimmungen darin vorhanden seien. Eine bereits vorhandene Bildung der Aufmerksamkeit und der Abstraktion wird allerdings zur Beobachtung von Faktis seines Bewusstseins und seiner Vorstellungen erfordert.

Schon in dieser vorläufigen Exposition kommt der Unterschied von Sinnlichem, Vorstellung und Gedanken zur Sprache; er ist durchgreifend für das Fassen der Natur und der Arten des Erkennens; es wird daher zur Erläuterung dienen, diesen Unterschied auch hier schon bemerklich zu machen. — Für das Sinnliche wird zunächst sein äusserlicher Ursprung, die Sinne oder Sinneswerkzeuge, zur Erklärung genommen. Allein die Nennung des Werkzeuges giebt keine Bestimmung für das, was damit erfasst wird. Der Unterschied des Sinnlichen vom Gedanken ist darein zu setzen, dass die Bestimmung von jenem die Einzelnheit ist, und indem das Einzelne (ganz abstrakt das Atome) auch im Zusammenhange steht, so ist das Sinnliche ein Aussereinander, dessen nähere abstrakte Formen das Neben- und das Nacheinander sind. — Das Vorstellen hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte aber in die Bestimmung des Meinigen, dass solcher Inhalt in Mir ist, und der Allgemeinheit, der Beziehung-auf-sich, der Einfachheit, gesetzt. — Ausser dem Sinnlichen hat jedoch die Vorstellung auch Stoff zum Inhalt, der aus dem selbstbewussten Denken entsprungen, wie die Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst, und es fällt nicht so leicht auf, worin der Unterschied solcher Vorstellungen von den Gedanken solchen Inhalts zu setzen sei. Hier ist sowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der Allgemeinheit vorhanden ist, welche schon dazu gehört, dass ein Inhalt in Mir, überhaupt dass er Vorstellung sei. Die Eigenthümlichkeit der Vorstellung aber ist im Allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, dass in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht. Recht, rechtliche und dergleichen Bestimmungen stehen zwar nicht im sinnlichen Aussereinander des Raums. Der Zeit nach erscheinen sie wohl etwa nacheinander, ihr Inhalt selbst wird jedoch nicht als von der Zeit be-

haftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgestellt Aber solche an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls vereinzelt in weitem Boden der innern abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzelung einfach; Recht, Pflicht, Gott. Die Vorstellung bleibt nun entweder dabei stehen, dass das Recht Recht, Gott Gott ist, — oder gebildeter giebt sie Bestimmungen an, z. B. dass Gott Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig u. s. f. ist; hier werden ebenso mehrere vereinzelte einfache Bestimmungen aneinander gereiht, welche der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, aussereinander bleiben. Die Vorstellung trifft hier mit dem Verstande zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, dass er Verhältnisse von Allgemeinem und Besondern oder von Ursache und Wirkung u. s. f. und dadurch Beziehungen der Nothwendigkeit unter den isolirten Bestimmungen der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Raume durch das blosse Auch verbunden nebeneinander belässt. — Der Unterschied von Vorstellung und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil überhaupt gesagt werden kann, dass die Philosophie nichts anderes thue, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, — aber freilich fernerhin den blossen Gedanken in den Begriff.

Uebrigens wenn für das Sinnliche die Bestimmungen der Einzelnheit und des Aussereinander angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, dass auch diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind; in der Logik wird es sich zeigen, dass der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, dass er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und das Nichts ihm entflieht. Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur meine, ist mein, gehört mir als diesem besondern Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur meine. Und das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste. Wenn ich sage, das Einzelne, dieses Einzelne, Hier, Jetzt, so sind dies alles Allgemeinheiten; Alles und Jedes ist ein Einzelnes, Dieses, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso wenn ich sage: Ich; meine ich

Mich als diesen alle Andern ausschliessenden, aber was ich sage, Ich, ist eben jeder; Ich, der alle Andern von sich ausschliesst. — Kant hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, dass Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen u. s. f. begleite. Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine aber eine äusserliche Form der Allgemeinheit. Alle andern Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen meinen Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. gemeinsam ist, die Meinigen zu sein. Ich aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. f. abstrahirt ist. Ich ist in sofern die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit, das abstrakt Freie. Darum ist das Ich das Denken als Subjekt, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen u. s. f. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.

§. 21.

β) Indem Denken als thätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, — das Nachdenken über Etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Thätigkeit den Werth der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre.

Es ist §. 5. der alte Glaube angeführt worden, dass, was das Wahrhafte an Gegenständen, Beschaffenheiten, Begebenheiten, das Innere, Wesentliche, die Sache sei, auf welche es ankommt, sich nicht unmittelbar im Bewusstsein einfinde, nicht schon dies sei, was der erste Anschein und Einfall darbiete, sondern dass man erst darüber nachdenken müsse, um zur wahrhaften Beschaffenheit des Gegenstandes zu gelangen und dass durch das Nachdenken dies erreicht werde.

§. 22.

γ) Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas verändert; es ist somit nur vermittelst einer Veränderung, dass die wahre Natur des Gegenstandes zum Bewusstsein kommt.

§. 23.

δ) Indem im Nachdenken eben so sehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt als dies Denken meine Thätigkeit ist, so ist jene eben so sehr das Erzeugniss meines Geistes und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin bei sich seienden Ichs, — oder meiner Freiheit.

Man kann den Ausdruck Selbstdenken häufig hören, als ob damit etwas Bedeutendes gesagt wäre. In der That kann keiner für den andern denken, so wenig als essen und trinken; jener Ausdruck ist daher ein Pleonasmus. — In dem Denken liegt unmittelbar die Freiheit, weil es die Thätigkeit des Allgemeinen, ein hiermit abstraktes Sichaufsichbeziehen, ein nach der Subjektivität bestimmungsloses Bei-sich-sein ist, das nach dem Inhalte zugleich nur in der Sache und deren Bestimmungen ist. Wenn daher von Demuth oder Bescheidenheit, und von Hochmuth in Beziehung auf das Philosophiren die Rede ist, und die Demuth oder Bescheidenheit darin besteht seiner Subjektivität nichts Besonderes von Eigenschaft und Thun zuzuschreiben, so wird das Philosophiren wenigstens von Hochmuth frei zu sprechen sein, indem das Denken dem Inhalte nach in sofern nur wahrhaft ist, als es in die Sache vertieft ist, und der Form nach nicht ein besonderes Sein oder Thun des Subjekts, sondern eben dies ist, dass das Bewusstsein sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände u. s. f. befreites verhält und nur das Allgemeine thut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist. — Wenn Aristoteles dazu auffordert sich eines solchen Verhaltens würdig zu halten, so besteht die Würdigkeit, die sich das Bewusstsein giebt, eben darin, das besondere Meinen und Dafürhalten fahren zu lassen und die Sache in sich walten zu lassen.

§. 42.

Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewussten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft

der Dinge in Gedanken gefasst, welche dafür galten die Wesenheiten der Dinge auszudrücken.

Das Verhältniss von solchen Formen, wie Begriff, Urtheil und Schluss zu andern, wie Kausalität u. s. f. kann sich nur innerhalb der Logik selbst ergeben. Aber so viel ist auch vorläufig einzusehen, dass, indem der Gedanke sich von Dingen einen Begriff zu machen sucht, dieser Begriff (und damit auch dessen unmittelbarste Formen, Urtheil und Schluss) nicht aus Bestimmungen und Verhältnissen bestehen kann, welche den Dingen fremd und äusserlich sind. Das Nachdenken, ist oben gesagt worden, führt auf das Allgemeine der Dinge; dies ist aber selbst eines der Begriffsmomente. Dass Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe was der Ausdruck: objektiver Gedanke, enthält. Dieser Ausdruck ist aber eben darum unbequem, weil Gedanke zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewusstsein angehörig, und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird.

§. 25.

Der Ausdruck von objektiven Gedanken bezeichnet die Wahrheit, welche der absolute Gegenstand nicht bloss das Ziel der Philosophie sein soll. Er zeigt aber überhaupt sogleich einen Gegensatz und zwar denjenigen, um dessen Bestimmung und Gültigkeit das Interesse des philosophischen Standpunkts jetziger Zeit und die Frage um die Wahrheit und um die Erkenntniss derselben sich dreht. Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur endlicher Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten. Das Denken nur endliche Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heisst Verstand (im genauern Sinne des Wortes). Näher ist die Endlichkeit der Denkbestimmungen auf die gedoppelte Weise aufzufassen, die eine, dass sie nur subjektiv sind und den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben, die andere, dass sie als beschränkten Inhaltes überhaupt sowohl gegen einander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatze verharren. Die dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen sollen als nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher

hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen, nun betrachtet werden.

In meiner Phänomenologie des Geistes, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Theil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, dem unmittelbaren Bewusstsein, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Nothwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hiefür aber nicht beim Formellen des blossen Bewusstseins stehen geblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste, somit als Resultat hervorgehend setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewusstseins, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwickelung des Gehalts, der Gegenstände eigenthümlicher Theile der philosophischen Wissenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwickelung des Bewusstseins; hinter dessen Rücken jene Entwickelung so zu sagen, vorgehen muss, in sofern sich der Inhalt als das Ansich zum Bewusstsein verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Theilen angehört, fällt zum Theil schon mit in jene Einleitung. — Die hier vorzunehmende Betrachtung hat noch mehr das Unbequeme, nur historisch und raisonnirend sich verhalten zu können; sie soll aber vornehmlich zu der Einsicht mitwirken, dass die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur des Erkennens, über Glauben und so ferner vor sich hat, und für ganz konkret hält, sich in der That auf einfache Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten.

A.

Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität.

§. 26.

Die erste Stellung ist das unbefangene Verfahren, welches noch ohne das Bewusstsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich den Glauben enthält, dass

durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewusstsein gebracht werden. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproducirt den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Thun und Treiben des Bewusstseins lebt in diesem Glauben.

§. 27.

Dieses Denken kann wegen der Bewusstlosigkeit über seinen Gegensatz eben sowohl seinem Gehalte nach ächtes spekulatives Philosophiren sein, als auch in endlichen Denkbestimmungen d. i. in dem noch unaufgelösten Gegensatze verweilen. Hier in der Einleitung kann es nur das Interesse sein, diese Stellung des Denkens nach seiner Grenze zu betrachten, und daher das letztere Philosophiren zunächst vorzunehmen. — Dieses in seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die vormalige Metaphysik, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war. Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas vormaliges; für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die blosse Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände. Die nähere Betrachtung ihrer Manier und ihres Hauptinhaltes hat daher zugleich dies nähere präsente Interesse.

§. 28.

Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge; sie stand durch diese Voraussetzung, dass das, was ist, damit dass es gedacht wird, an sich erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophiren. Aber 1) wurden jene Bestimmungen in ihrer Abstraktion als für sich geltend und als fähig genommen, Prädikate des Wahren zu sein. Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, dass die Erkenntniss des Absoluten in der Weise geschehen könne, dass ihm Prädikate beigelegt werden, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigenthümlichen Inhalte und Werthe nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen.

Solche Prädikate sind z. B. Dasein, wie in dem Satze: Gott hat Dasein; Endlichkeit oder Unendlichkeit, in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist; einfach, zusammengesetzt, in dem Satze: die Seele ist einfach; — ferner das Ding ist Eines, ein Ganzes u. s. f. — Es wurde nicht untersucht, ob solche Prädikate an und für sich etwas Wahres seien, noch ob die Form des Urtheils Form der Wahrheit sein könne.

§. 29.

Dergleichen Prädikate sind für sich ein beschränkter Inhalt, und zeigen sich schon als der Fülle der Vorstellung (von Gott, Natur, Geist u. s. f.) nicht angemessen und sie keineswegs erschöpfend. Alsdann sind sie dadurch, dass sie Prädikate Eines Subjekts seien, miteinander verbunden, durch ihren Inhalt aber verschieden, so dass sie gegeneinander von aussen her aufgenommen werden.

Den ersten Mangel suchten die Orientalen z. B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen Namen, die sie ihm beilegten, abzuhelfen; zugleich aber sollten der Namen unendlich viele sein.

§. 30.

2) Ihre Gegenstände waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der Vernunft, dem Denken des in sich konkreten Allgemeinen angehören. — Seele, Welt, Gott, — aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung auf, legte sie als fertige gegebene Subjekte bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zu Grunde, und hatte nur an jener Vorstellung den Massstab, ob die Prädikate passend und genügend seien oder nicht.

§. 31.

Die Vorstellungen von Seele, Welt, Gott scheinen zunächst dem Denken einen festen Halt zu gewähren. Ausserdem aber, dass ihnen der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt ist, und sie hiernach eine sehr verschiedene Bedeutung haben können, so bedürfen sie es vielmehr erst durch das Denken die feste Bestimmung zu erhalten. Dies drückt jeder Satz aus, als in welchem erst durch das Prädikat (d. i. in der Philosophie durch die

Denkbestimmung) angegeben werden soll, was das Subjekt d. i. die anfängliche Vorstellung sei.

In dem Satze: Gott ist ewig u. s. f. wird mit der Vorstellung: Gott angefangen; aber was er ist, wird noch nicht gewusst; erst das Prädikat sagt aus, was er ist. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig diese Bestimmungen zu Prädikaten von Sätzen, deren Subjekt Gott oder das vagere Absolute wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachtheil haben an einen andern Massstab, als die Natur des Gedankens selbst ist, zu erinnern. — Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urtheils ungeschickt, das Konkrete, — und das Wahre ist konkret, — und Spekulative auszudrücken; das Urtheil ist durch seine Form einseitig und in sofern falsch.

§. 32.

3) Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen musste, dass von zwei entgegengesetzten Behauptungen, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andere aber falsch sein müsse.

§. 33.

Den ersten Theil dieser Metaphysik in ihrer geordneten Gestalt machte die Ontologie aus, — die Lehre von den abstrakten Bestimmungen des Wesens. Für diese in ihrer Mannichfaltigkeit und endlichem Gelten mangelt es an einem Prinzip; sie müssen darum empirisch und zufälligerweise aufgezählt, und ihr näherer Inhalt kann nur auf die Vorstellung, auf die Versicherung, dass man sich bei einem Worte gerade dies denke, etwa auch auf die Etymologie gegründet werden. Es kann dabei bloss um die mit dem Sprachgebrauch übereinstimmende Richtigkeit der Analyse und empirische Vollständigkeit, nicht um die Wahrheit und Nothwendigkeit solcher Bestimmungen an und für sich zu thun sein.

Die Frage, ob Sein, Dasein, oder Endlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung u. s. f. an und für sich wahre Begriffe seien, muss auffallend sein, wenn man meint, es könne bloss von der Wahrheit eines Satzes die Rede sein und nur gefragt werden, ob ein Begriff

einem Subjekte mit Wahrheit beizulegen sei (wie man es nannte) oder nicht; die Unwahrheit hänge von dem Widerspruche ab, der sich zwischen dem Subjekte der Vorstellung und dem von demselben zu prädicirenden Begriffe fände. Allein der Begriff als Konkretes und selbst jede Bestimmtheit überhaupt ist wesentlich in sich selbst eine Einheit unterschiedener Bestimmungen. Wenn die Wahrheit also weiter nichts wäre als der Mangel des Widerspruchs, so müsste bei jedem Begriffe zuerst betrachtet werden, ob er nicht für sich einen solchen innern Widerspruch enthalte.

§. 34.

Der zweite Theil war die rationelle Psychologie oder Pneumatologie, welche die metaphysische Natur der Seele nämlich des Geistes als eines Dinges betrifft.

Die Unsterblichkeit wurde in der Sphäre aufgesucht, wo Zusammensetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu- oder Abnehmen ihre Stelle haben.

§. 35.

Der dritte Theil, die Kosmologie handelte von der Welt, ihrer Zufälligkeit, Nothwendigkeit, Ewigkeit, Begrenztsein in Raum und Zeit; den formellen Gesetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menschen, und dem Ursprunge des Bösen.

Als absolute Gegensätze gelten hiebei vornehmlich: Zufälligkeit und Nothwendigkeit; äusserliche und innerliche Nothwendigkeit; wirkende und Endursachen, oder die Kausalität überhaupt und Zweck; Wesen oder Substanz und Erscheinung; Form und Materie; Freiheit und Nothwendigkeit; Glückseligkeit und Schmerz; Gutes und Böses.

§. 36.

Der vierte Theil, die natürliche oder rationelle Theologie, betrachtete den Begriff Gottes oder dessen Möglichkeit, die Beweise von seinem Dasein und seine Eigenschaften.

a) Bei dieser verständigen Betrachtung Gottes kommt es vornehmlich darauf an, welche Prädikate zu dem passen oder nicht passen, was wir uns unter Gott

vorstellen. Der Gegensatz von Realität und Negation kommt hier als absolut vor; daher bleibt für den Begriff, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende nur die leere Abstraction des unbestimmten Wesens, der reinen Realität oder Positivität, das todte Produkt der modernen Aufklärung. b) Das Beweisen des endlichen Erkennens zeigt überhaupt die verkehrte Stellung, dass ein objektiver Grund von Gottes Sein angegeben werden soll, welches somit sich als ein durch ein anderes Vermitteltes darstellt. Dies Beweisen, das die Verstandes-Identität zur Regel hat, ist von der Schwierigkeit befangen den Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen zu machen. So konnte es entweder Gott von der positiv bleibenden Endlichkeit der daseienden Welt nicht befreien, so dass er sich als die unmittelbare Substanz derselben bestimmen musste (Pantheismus); — oder er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, somit auf diese Weise ein Endliches (Dualismus). c) Die Eigenschaften, da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollen, sind eigentlich in dem abstrakten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten Wesens untergegangen. In sofern aber noch die endliche Welt als ein wahres Sein und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse zu endlichen Zuständen, selbst endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weise u. s. f.) sein müssen, andererseits aber zugleich unendlich sein sollen. Dieser Widerspruch lässt auf diesem Standpunkte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den *sensum eminentiorem* zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenschaft in der That zu nichte gemacht und ihr bloss ein Name gelassen.

B.

Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität.

I.

Empirismus.

§. 37.

Das Bedürfniss theils eines konkreten Inhalts gegen die abstrakten Theorieen des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, theils eines festen Halts gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Bestimmungen Alles beweisen zu können, führte zunächst auf den Empirismus, welcher statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der Erfahrung, der äussern und innern Gegenwart, zu holen geht.

§. 38.

Der Empirismus hat diese Quelle einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen, — der Voraussetzungen so wie des bestimmtern Inhalts, ebenfalls die Vorstellungen d. h. den zunächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat. Anderntheils ist die einzelne Wahrnehmung von der Erfahrung unterschieden, und der Empirismus erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt, in die Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze und Gesetze etc. Dies geschieht jedoch nur in dem Sinne, dass diese allgemeinen Bestimmungen (z. B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen Halt nach der subjektiven Seite hat das empirische Erkennen darin, dass das Bewusstsein in der Wahrnehmung seine eigene unmittelbare Gegenwart und Gewissheit hat.

Es liegt im Empirismus dies grosse Princip, dass was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muss. Dies Princip ist dem

Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich thut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll. Wie der Empirismus erkennt (§. 7.) auch die Philosophie nur das was ist; sie weiss nicht solches, was nur sein soll und somit nicht da ist. — Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Princip der Freiheit anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, dass nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, sich selbst darin präsent wissen soll. — Die konsequente Durchführung des Empirismus, in sofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, läugnet aber das Uebersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntniss und Bestimmtheit desselben, und lässt dem Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu. — Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, dass er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit auch Unendlichem u. s. f. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschliesst, dabei die Formen des Schliessens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiss, dass er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewusstlose Weise gebraucht.

§. 39.

Ueber dies Princip ist zunächst die richtige Reflexion gemacht worden, dass in dem, was Erfahrung genannt wird und von blosser einzelner Wahrnehmung einzelner Thatsachen zu unterscheiden ist; sich zwei Elemente finden, — das eine der für sich vereinzelte unendlich mannigfaltige Stoff, — das andere die Form die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Die Empirie zeigt wohl viele etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz anderes ist noch die Allgemeinheit als die grosse Menge. Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von aufeinander-folgenden Veränderungen oder von nebeneinander-liegenden Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang der Nothwendigkeit. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit

gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als etwas unberechtigtes, als eine subjektive Zufälligkeit, eine blosse Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen sein kann.

Eine wichtige Konsequenz hievon ist, dass in dieser empirischen Weise die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze so wie der Inhalt der Religion als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben ist.

Der Humesche Skepticismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, ist übrigens vom Griechischen Skepticismus sehr wohl zu unterscheiden. Der Humesche legt die Wahrheit des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zum Grunde, und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skepticismus war soweit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Princip der Wahrheit zu machen, dass er sich vielmehr zu allererst gegen das Sinnliche kehrte. (Ueber den modernen Skepticismus in seiner Vergleichung mit dem alten s. Schellings und Hegels Krit. Journal der Philosophie 1802. I. Bd. 1. St.)

II.

Kritische Philosophie.

§. 40.

Die kritische Philosophie hat es mit dem Empirismus gemein die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten lässt.

Zunächst wird von dem Unterschiede der Elemente ausgegangen, die sich in der Analyse der Erfahrung finden, des sinnlichen Stoffes und der allgemeinen Beziehungen desselben. Indem sich hiemit die im vorhergehenden §. angeführte Reflexion verbindet, dass in der Wahrnehmung für sich nur Einzelnes und nur solches was geschehe enthalten sei, wird zugleich bei dem Faktum beharrt, dass die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als eben so wesentliche Bestimmungen sich in dem, was Erfahrung genannt wird, vorfinden. Weil

dieses Element nun nicht aus dem Empirischen als solchem herstammt, so gehört es der Spontaneität des Denkens an oder ist *a priori*. — Die Denkbestimmungen oder Verstandesbegriffe machen die Objektivität der Erfahrungs-Erkenntnisse aus. Sie enthalten überhaupt Beziehungen, und es formiren sich daher durch sie synthetische Urtheile *a priori* (d. i. ursprüngliche Beziehungen Entgegengesetzter).

Dass sich in der Erkenntniss die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit finden, dies Faktum stellt der Humesche Skepticismus nicht in Abrede. Etwas Anderes als ein vorausgesetztes Faktum ist es in der Kantischen Philosophie auch nicht; man kann nach der gewöhnlichen Sprache in den Wissenschaften sagen, dass sie nur eine andere Erklärung jenes Faktums aufgestellt habe.

§. 41.

Die kritische Philosophie unterwirft nun den Werth der in der Metaphysik — übrigens auch in den andern Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen — gebrauchten Verstandesbegriffe zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das bestimmte Verhältniss dieser Denkbestimmungen gegen einander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt. Dieser Gegensatz, wie er hier genommen wird, bezieht sich (s. vorherg. §.) auf den Unterschied der Elemente innerhalb der Erfahrung. Die Objektivität heisst hier das Element von Allgemeinheit und Nothwendigkeit, d. i. von den Denkbestimmungen selbst, — dem sogenannten Apriorischen. Aber die kritische Philosophie erweitert den Gegensatz so, dass in die Subjektivität das Gesammte der Erfahrung d. h. jene beiden Elemente zusammen fällt, und derselben nichts gegenüber bleibt, als das Ding-an-sich.

Die nähern Formen des Apriorischen, d. i. des Denkens und zwar desselben als der seiner Objektivität ungeachtet nur subjektiven Thätigkeit ergeben sich auf folgende Weise, — einer Systematisirung, welche übrigens nur auf psychologisch-historischen Grundlagen beruht.

§. 42.

a) Das theoretische Vermögen, die Erkenntniss als solche.

Als den bestimmten Grund der Verstandesbegriffe giebt diese Philosophie die ursprüngliche Identität des Ich im Denken — (transcendentale Einheit des Selbstbewusstseins) an. Die durch Gefühl und die Anschauung gegebenen Vorstellungen sind ihrem Inhalte nach ein Mannigfaltiges, und eben so sehr durch ihre Form, durch das Aussereinander der Sinnlichkeit, in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anschauens, selbst *a priori* sind. Dieses Mannigfaltige des Empfindens und Anschauens, indem Ich dasselbe auf sich bezieht und in sich als in einem Bewusstsein vereinigt (reine Apperception), wird hiemit in Identität, in eine ursprüngliche Verbindung gebracht. Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien.

Bekanntlich hat es die Kantische Philosophie sich mit der Auffindung der Kategorien sehr bequem gemacht. Ich, die Einheit des Selbstbewusstseins, ist ganz abstrakt und völlig unbestimmt; wie ist also zu den Bestimmungen des Ich, den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweise finden sich in der gewöhnlichen Logik die verschiedenen Arten des Urtheils bereits empirisch angegeben vor. Urtheilen aber ist Denken eines bestimmten Gegenstandes. Die verschiedenen schon fertig aufgezählten Urtheilsweisen liefern also die verschiedenen Bestimmungen des Denkens. — Der Fichte'schen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, dass die Denkbestimmungen in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen, dass sie wesentlich abzuleiten seien. — Diese Philosophie hätte auf die Methode die Logik abzuhandeln doch wenigstens die Wirkung gehabt haben sollen, dass die Denkbestimmungen überhaupt oder das übliche logische Material, die Arten der Begriffe, der Urtheile, der Schlüsse, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und so bloss empirisch aufgefasst, sondern aus dem Denken selbst abgeleitet würden. Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig sein soll, wenn die Logik fordern muss, dass Beweise gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muss sie doch vor allem ihren eigenthümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Nothwendigkeit einzusehen, fähig sein.

§. 43.

Einerseits ist es durch die Kategorien, dass die blosse

Wahrnehmung zur Objektivität, zur Erfahrung erhoben wird, andererseits aber sind diese Begriffe als Einheiten bloss des subjektiven Bewusstseins durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Bestandtheil, die Gefühls- und Anschauungs-Bestimmungen, ebenso nur ein Subjektives ist.

§. 44.

Die Kategorien sind daher unfähig Bestimmungen des Absoluten zu sein, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntniss durch die Kategorien ist darum unvermögend die Dinge an sich zu erkennen.

Das Ding an sich (— und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott, befasst) drückt den Gegenstand aus, in sofern von Allem, was er für das Bewusstsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahirt wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt, — das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits; das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens u. s. f. Ebenso einfach aber ist die Reflexion, dass dies *Caput mortuum* selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht. Die negative Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als Gegenstand erhält, ist gleichfalls unter den Kantischen Kategorien aufgeführt, und ebenso etwas ganz bekanntes, wie jene leere Identität. — Man muss sich hiernach nur wundern so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sei; und es ist nichts leichter als dies zu wissen.

§. 45.

Es ist nun die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten, welche das Bedingte dieser Erfahrungskenntnisse einsieht. Was hier Vernunftgegenstand heisst, das Unbedingte oder Unendliche, ist nichts anders als das Sich-selbst-Gleiche, oder es ist die (§. 42.) erwähnte ursprüngliche Identität des Ich im Denken. Vernunft heisst dies abstrakte Ich oder Denken, welches

diese reine Identität sich zum Gegenstande oder Zweck macht. Vergl. Anm. zum vorh. §. Dieser schlechthin bestimmungslosen Identität sind die Erfahrungs-Erkenntnisse unangemessen, weil sie überhaupt von bestimmtem Inhalte sind. Indem solches Unbedingte für das Absolute und Wahre der Vernunft (für die Idee) angenommen wird, so werden somit die Erfahrungskenntnisse für das Unwahre, für Erscheinungen erklärt.

§. 46.

Es tritt aber das Bedürfniss ein, diese Identität oder das leere Ding-an-sich zu erkennen. Erkennen heisst nun nichts anderes als einen Gegenstand nach seinem bestimmten Inhalte zu wissen. Bestimmter Inhalt aber enthält mannigfaltigen Zusammenhang in ihm selbst und begründet Zusammenhang mit vielen andern Gegenständen. Für diese Bestimmung jenes Unendlichen oder Dings-an-sich hätte diese Vernunft nichts als die Kategorien; indem sie diese dazu gebrauchen will, wird sie überfliegend (transcendent).

Hier tritt die zweite Seite der Vernunftkritik ein; und diese zweite ist für sich wichtiger als die erste. Die erste ist nämlich die oben vorgekommene Ansicht, dass die Kategorien in der Einheit des Selbstbewusstseins ihre Quelle haben; dass somit die Erkenntniss durch dieselbe in der That nichts Objektives enthalte, und die ihnen zugeschriebene Objektivität (§. 40. 41.) selbst nur etwas Subjektives sei. Wird nun hierauf gesehen, so ist die Kantische Kritik bloss ein subjektiver (platter) Idealismus, der sich nicht auf den Inhalt einlässt, nur die abstrakten Formen der Subjektivität und Objektivität vor sich hat, und zwar einseitigerweise bei der erstern, der Subjektivität, als letzter schlechthin affirmativer Bestimmung stehen bleibt. Bei der Betrachtung aber der sogenannten Anwendung, welche die Vernunft von den Kategorien für die Erkenntniss ihrer Gegenstände mache, kommt der Inhalt der Kategorien wenigstens nach einigen Bestimmungen zur Sprache, oder wenigstens läge darin eine Veranlassung, wodurch er zur Sprache kommen könnte. Es hat ein besonderes Interesse zu sehen, wie Kant diese Anwendung der Kategorien auf das Unbedingte d. h. die Metaphysik beurtheilt; dies Verfahren soll hier mit Wenigem angeführt und kritisirt werden.

§. 47.

α) Das erste Unbedingte, welches betrachtet wird, ist (s. oben §. 34.) die Seele. — In meinem Bewusstsein finde Ich mich immer α) als das bestimmende Subjekt, β) als ein Singuläres, oder abstrakt-einfaches, γ) als das in allem Mannigfaltigen desjenigen, dessen ich mir bewusst bin, ein und dasselbe, — als identisches, δ) als ein mich als denkendes von allen Dingen ausser mir unterscheidendes.

Das Verfahren der vormaligen Metaphysik wird nun richtig angegeben, dass sie an die Stelle dieser empirischen Bestimmungen, Denkbestimmungen, die entsprechenden Kategorien setze, wodurch diese vier Sätze entstehen, α) die Seele ist Substanz, β) sie ist einfache Substanz, γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseins nach numerisch-identisch; δ) sie steht im Verhältnisse zum Räumlichen.

An diesem Uebergange wird der Mangel bemerklich gemacht, dass zweierlei Bestimmungen mit einander verwechselt werden (Paralogismus), nämlich empirische Bestimmungen mit Kategorien, dass es etwas unberechtigtes sei aus jenen auf diese zu schliessen, überhaupt an die Stelle der erstern die andern zu setzen.

Man sieht, dass diese Kritik nichts anders ausdrückt, als die oben §. 39 angeführte Hume'sche Bemerkung, dass die Denkbestimmungen überhaupt, — Allgemeinheit und Nothwendigkeit, — nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, dass das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sei von der Gedankenbestimmung.

Wenn das Empirische die Beglaubigung des Gedankens ausmachen sollte, so wäre für diesen allerdings erforderlich in Wahrnehmungen genau nachgewiesen werden zu können. — Dass von der Seele nicht die Substantialität, Einfachheit, Identität mit sich, und die in der Gemeinschaft mit der materiellen Welt sich erhaltende Selbstständigkeit, behauptet werden könne, dies wird in der Kantischen Kritik der metaphysischen Psychologie allein darauf gestellt, dass die Bestimmungen, welche uns das Bewusstsein über die Seele erfahren lässt, nicht genau dieselben Bestimmungen sind, welche das Denken hiebei producirt. Nach der obigen Darstellung aber lässt auch Kant das Erkennen überhaupt, ja selbst das Erfahren, darin bestehen, dass die

Wahrnehmungen gedacht werden, d. h. die Bestimmungen, welche zunächst dem Wahrnehmen angehören, in Denkbestimmungen verwandelt werden. — Immer ist es für einen guten Erfolg der Kantischen Kritik zu achten, dass das Philosophiren über den Geist von dem Seelendinge, von den Kategorien und damit von den Fragen über die Einfachheit oder Zusammengesetztheit. Materialität u. s. f. der Seele, befreit worden ist. — Der wahrhafte Gesichtspunkt aber von der Unzulässigkeit solcher Formen wird selbst für den gewöhnlichen Menschenverstand doch nicht der sein, dass sie Gedanken sind, sondern vielmehr dass solche Gedanken an und für sich nicht die Wahrheit enthalten. — Wenn Gedanke und Erscheinung einander nicht vollkommen entsprechen, so hat man zunächst die Wahl das Eine oder das Andere für das Mangelhafte anzusehen. In dem Kantischen Idealismus, sofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf die Gedanken geschoben, so dass diese darum unzulänglich seien, weil sie nicht dem Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens sich beschränkenden Bewusstsein adäquat, die Gedanken nicht als in solchem angetroffen werden. Der Inhalt des Gedankens für sich selbst kommt hier nicht zur Sprache.

§. 48.

β) Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte des zweiten Gegenstandes (§. 35.), der Welt, zu erkennen, geräth sie in Antinomien, d. h. in die Behauptung zweier entgegengesetzter Sätze über denselben Gegenstand, und zwar so dass jeder dieser Sätze mit gleicher Nothwendigkeit behauptet werden muss. Hieraus ergiebt sich, dass der weltliche Inhalt, dessen Bestimmungen in solchen Widerspruch gerathen, nicht an sich, sondern nur Erscheinung sein könne. Die Auflösung ist, dass der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Hier kommt es zur Sprache, dass der Inhalt selbst, nämlich die Kategorien für sich, es sind. welche den Widerspruch herbeiführen. Dieser Gedanke, dass der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, wesentlich und nothwendig ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten

Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung; sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Das weltliche Wesen soll es nicht sein, welches den Makel des Widerspruchs an ihm habe, sondern derselbe nur der denkenden Vernunft, dem Wesen des Geistes, zukommen. Man wird wohl dawider nichts haben, dass die erscheinende Welt dem betrachtenden Geiste Widersprüche zeige, — erscheinende Welt ist sie, wie sie für den subjektiven Geist, für Sinnlichkeit und Verstand, ist. Aber wenn nun das weltliche Wesen mit dem geistigen Wesen verglichen wird, so kann man sich wundern, mit welcher Unbefangenheit die demüthige Behauptung aufgestellt und nachgesprochen worden, dass nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die Vernunft, das in sich widersprechende sei. Es hilft nichts, dass die Wendung gebraucht wird, die Vernunft gerathe nur durch die Anwendung der Kategorien in den Widerspruch. Denn es wird dabei behauptet, dieses Anwenden sei nothwendig, und die Vernunft habe für das Erkennen keine andern Bestimmungen als die Kategorien. Erkennen ist in der That bestimmendes und bestimmtes Denken; ist die Vernunft nur leeres, unbestimmtes Denken, so denkt sie nichts. Wird aber am Ende die Vernunft auf jene leere Identität reducirt (s. im folg. §.) so wird auch sie am Ende glücklich noch von dem Widerspruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes.

Es kann ferner bemerkt werden, dass die Ermangelung einer tiefern Betrachtung der Antinomie zunächst noch veranlasste, dass Kant nur vier Antinomien aufführt. Er kam auf diese, indem er wie bei den sogenannten Paralogismen die Kategorientafel voraussetzte, wobei er die späterhin so beliebt gewordene Manier anwendete, statt die Bestimmungen eines Gegenstandes aus dem Begriffe abzuleiten, denselben bloss unter ein sonst fertiges Schema zu setzen. Das weitere Bedürftige in der Ausführung der Antinomien habe ich gelegentlich in meiner Wissenschaft der Logik aufgezeigt. — Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, dass nicht nur in den vier besondern aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller

Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das dialektische Moment des Logischen bestimmt.

§. 49.

γ) Der dritte Vernunftgegenstand ist Gott; (§. 36.) welcher erkannt, d. i. denkend bestimmt werden soll. Für den Verstand ist nun gegen die einfache Identität alle Bestimmung nur eine Schranke, eine Negation als solche; somit ist alle Realität nur schrankenlos d. i. unbestimmt zu nehmen, und Gott wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum einfachen Abstraktum, und für die Bestimmung bleibt nur die ebenso schlechthin abstrakte Bestimmtheit, das Sein, übrig. Abstrakte Identität, welche auch hier der Begriff genannt wird, und Sein sind die zwei Momente, deren Vereinigung es ist, die von der Vernunft gesucht wird; sie ist das Ideal der Vernunft.

§. 50.

Diese Vereinigung lässt Zwei Wege oder Formen zu; es kann nämlich von dem Sein angefangen und von da zum Abstraktum des Denkens übergegangen, oder umgekehrt kann der Uebergang vom Abstraktum aus zum Sein bewerkstelligt werden.

Was jenen Anfang mit dem Sein betrifft, so stellt sich das Sein, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach bestimmtes Sein, eine erfüllte Welt. Diese kann näher bestimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im kosmologischen Beweise) oder als eine Sammlung von unendlich vielen Zwecken und zweckmässigen Verhältnissen (im physikotheologischen Beweise). — Dieses erfüllte Sein denken heisst ihm die Form von Einzelnheiten und Zufälligkeiten abstreifen, und es als ein allgemeines, an und für sich nothwendiges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und thätiges Sein, welches von jenem ersten verschieden ist, fassen; — als Gott. — Der Hauptsinn der Kritik dieses Ganges ist, dass derselbe ein Schliessen, ein Uebergang ist. Indem nämlich die Wahrnehmungen und deren Aggregat, die Welt, an ihnen als solchen, nicht

die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen Inhalt reinigt, so werde hiemit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt. Dem Aufsteigen des Gedankens von der empirischen Weltvorstellung zu Gott wird somit der Hume'sche Standpunkt entgegengesetzt, (wie bei den Paralogismen s. §. 47.) — der Standpunkt, der es für unzulässig erklärt die Wahrnehmungen zu denken, d. i. das Allgemeine und Nothwendige aus denselben herauszuheben.

Weil der Mensch denkend ist, wird es ebenso wenig der gesunde Menschenverstand als die Philosophie sich je nehmen lassen, von und aus der empirischen Weltanschauung sich zu Gott zu erheben. Dieses Erheben hat nichts anderes zu seiner Grundlage, als die denkende, nicht bloss sinnliche, thierische Betrachtung der Welt. Für das Denken und nur für das Denken ist das Wesen, die Substanz, die allgemeine Macht und Zweckbestimmung der Welt. Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes sind nur als die Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt. Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Uebersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Uebergehen ist nur Denken. Wenn solcher Uebergang nicht gemacht werden soll, so heisst dies, es soll nicht gedacht werden. In der That machen die Thiere solchen Uebergang nicht; sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen keine Religion. Es ist sowohl überhaupt als insbesondere über die Kritik dieses Erhebens des Denkens zweierlei zu bemerken. Erstens wenn dasselbe in die Form von Schlüssen (sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes) gebracht ist, so ist der Ausgangspunkt allerdings die Weltanschauung, auf irgend eine Weise als ein Aggregat von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmässigen Beziehungen bestimmt. Dieser Ausgangspunkt kann scheinen, im Denken, in sofern es Schlüsse macht, als feste Grundlage und ganz so empirisch, wie dieser Stoff zunächst ist, zu bleiben und belassen zu werden. Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu welchem fort-

gegangen wird, wird so als nur affirmativ vorgestellt als ein Schliessen von einem, das sei und bleibe, auf ein anderes, das ebenso auch sei. Allein es ist der grosse Irrthum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform erkennen zu wollen. Die empirische Welt denken heisst vielmehr wesentlich ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine negative Thätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, bleibt nicht in seiner ersten empirischen Gestalt. Es wird der innere Gehalt des Wahrgenommenen mit Entfernung und Negation der Schale herausgehoben (vergl. §. 13. u. 23.). Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung der Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment der Negation, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin dass die Welt zufällig ist, liegt es selbst, dass sie nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, dass der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, dass diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist. Indem diese Erhebung Uebergang und Vermittlung ist, so ist sie eben so sehr Aufheben des Ueberganges und der Vermittlung, denn das wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die Nichtigkeit des Seins der Welt ist das Band der Erhebung, so dass das was als das Vermittelnde ist verschwindet, und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird. — Es ist vornehmlich jenes nur als affirmativ gefasste Verhältniss als Verhältniss zwischen Zwei Seienden, an das sich Jacobi hält, indem er das Beweisen des Verstandes bekämpft; er macht demselben den gerechten Vorwurf, dass damit Bedingungen (die Welt) für das Unbedingte aufgesucht werden, dass das Unendliche (Gott) auf solche Weise als begründet und abhängig vorgestellt werde. Allein jene Erhebung, wie sie im Geiste ist, korrigirt selbst diesen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr ist die Korrektion dieses Scheins. Aber diese wahrhafte Natur des wesent-

lichen Denkens, in der Vermittlung die Vermittlung selbst aufzuheben, hat Jacobi nicht erkannt, und daher fälschlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflektirenden Verstande macht, für einen das Denken überhaupt, damit auch das vernünftige Denken treffenden Vorwurf gehalten.

Zur Erläuterung von dem Uebersehen des negativen Moments kann beispielsweise der Vorwurf angeführt werden, der dem Spinozismus gemacht wird, dass er Pantheismus und Atheismus sei. Die absolute Substanz Spinoza's ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefordert, dass Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinoza's Bestimmung so vorgestellt wird, dass er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorausgesetzt, dass die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, affirmative Realität besitze. Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt, Gott schlechthin verendlicht und zur blossen endlichen, äusserlichen Mannigfaltigkeit der Existenz herabgesetzt. Abgesehen davon, dass Spinoza Gott nicht definirt, dass er die Einheit Gottes und der Welt, sondern dass er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste ganz ungeschickte Weise genommen wird, dass in dem Spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so dass dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, dass Gott und nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden. Schreibt man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, steinerne, eherne Statuen u. s. f. als Gott verehren, noch Religion zu. Aber im Sinne der Vorstellung geht es noch vielmehr gegen den Mann, ihre eigene Voraussetzung aufzugeben, dass dies ihr Aggregat von Endlichkeit, welches Welt genannt wird, wirkliche Realität habe. Dass es, wie sie sich etwa ausdrücken könnte, keine Welt gebe, so etwas anzunehmen hält man leicht für ganz unmöglich oder wenigstens für viel weniger möglich, als dass es einem in den Kopf kommen könne, dass es keinen Gott gebe. Man glaubt und dies eben nicht zur eignen

Ehre viel leichter, dass ein System Gott leugne, als dass es die Welt leugne; man findet viel begreiflicher, dass Gott geleugnet werde, als dass die Welt geleugnet werde.

Die zweite Bemerkung betrifft die Kritik des Gehalts, den jene denkende Erhebung zunächst gewinnt. Dieser Gehalt, wenn er nur in den Bestimmungen der Substanz der Welt, des nothwendigen Wesens derselben, einer zweckmässig einrichtenden und dirigirenden Ursache u. s. f. besteht, ist freilich dem nicht angemessen, was unter Gott verstanden wird oder verstanden werden soll. Allein abgesehen von der Manier eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen, und nach solcher Voraussetzung ein Resultat zu beurtheilen, so haben jene Bestimmungen schon grossen Werth und sind nothwendige Momente in der Idee Gottes. Um in diesem Wege den Gehalt in seiner wahrhaften Bestimmung, die wahrhafte Idee Gottes vor das Denken zu bringen, dafür muss freilich der Ausgangspunkt nicht von untergeordnetem Inhalte aus genommen werden. Die bloss zufälligen Dinge der Welt sind eine sehr abstrakte Bestimmung. Die organischen Gebilde und deren Zweckbestimmungen gehören dem höhern Kreise, dem Leben, an. Allein ausserdem, dass die Betrachtung der lebendigen Natur und der sonstigen Beziehung der vorhandenen Dinge auf Zwecke, durch Geringfügigkeit von Zwecken ja durch selbst kindische Anführungen von Zwecken und deren Beziehungen verunreinigt werden kann, so ist die nur lebendige Natur selbst in der That noch nicht dasjenige, woraus die wahrhafte Bestimmung der Idee Gottes gefasst werden kann; Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist. Die geistige Natur ist allein der würdigste und wahrhafteste Ausgangspunkt für das Denken des Absoluten, in sofern das Denken sich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächsten nehmen will.

§. 51.

Der andere Weg der Vereinigung, durch die das Ideal zu Stande kommen soll, geht vom Abstraktum des Denkens aus fort zur Bestimmung, für die nur das Sein übrig bleibt; — ontologischer Beweis vom Dasein Gottes. Der Gegensatz, der hier vorkommt, ist der des Denkens und Seins, da im ersten Wege das Sein den beiden Seiten gemeinschaftlich ist, und der Gegensatz nur

den Unterschied von dem Vereinzelten und Allgemeinen betrifft. Was der Verstand diesem andern Wege entgegenstellt, ist an sich dasselbe, was so eben angeführt worden, dass nämlich wie in dem Empirischen sich das Allgemeine nicht vorfinde, so sei eben so umgekehrt im Allgemeinen das Bestimmte nicht enthalten, und das Bestimmte ist hier das Sein. Oder das Sein könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und heraus analysirt werden.

Die Kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Auf- und Annahme gefunden, dass Kant zur Verdeutlichung, welch ein Unterschied sei zwischen Denken und Sein, das Beispiel von den hundert Thalern gebraucht hat, die dem Begriffe nach gleich hundert seien, ob sie nur möglich oder wirklich seien; aber für meinen Vermögenszustand mache dies einen wesentlichen Unterschied aus. — Nichts kann so einleuchtend sein, als dass dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht wirklich ist, — der Gedanke, dass Vorstellen oder auch der Begriff zum Sein nicht hinreicht. — Abgesehen davon, dass es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte dergleichen wie hundert Thaler einen Begriff zu nennen, so sollten doch wohl zunächst diejenigen die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, dass Denken und Sein verschieden seien, voraussetzen, den Philosophen sei dies gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der That für eine trivialere Kenntniss geben? Alsdann aber müsste bedacht werden, dass wenn von Gott die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Thaler und irgend ein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der That ist alles Endliche dies und nur dies, dass das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur „als existirend gedacht“ werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schliesst. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. — Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der That nur die Natur des Begriffes selbst enthält. Dass aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne, das Sein in sich schliesse, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch

Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Sein ist aber nichts anderes als dieses. — Es müsste, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts geringeres geben als Sein. Nur dies mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine äusserliche sinnliche Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. — Uebrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik: dass der Gedanke und das Sein verschieden seien, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom Gedanken Gottes aus zu der Gewissheit, dass er ist, höchstens zu stören aber nicht zu benehmen. Dieser Uebergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Sein ist es auch, was in der Ansicht des unmittelbaren Wissens oder Glaubens in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher.

§. 52.

Dem Denken bleibt auf diese Weise auf seiner höchsten Spitze die Bestimmtheit etwas äusserliches; es bleibt nur schlechthin abstraktes Denken, welches hier immer Vernunft heisst. Diese, ist hiemit das Resultat, liefert nichts als die formelle Einheit zur Vereinfachung und Systematisirung der Erfahrungen, ist ein Kanon, nicht ein Organon der Wahrheit, vermag nicht eine Doktrin des Unendlichen, sondern nur eine Kritik der Erkenntniss zu liefern. Diese Kritik besteht in ihrer letzten Analyse in der Versicherung, dass das Denken in sich nur die unbestimmte Einheit und die Thätigkeit dieser unbestimmten Einheit sei.

§. 53.

b) Die praktische Vernunft wird als der sich selbst und zwar auf allgemeine Weise bestimmende d. i. denkende Wille gefasst. Sie soll imperative, ob-

jektive Gesetze der Freiheit geben, d. i. solche, welche sagen, was geschehen soll. Die Berechtigung, hier das Denken als objektiv bestimmende Thätigkeit (— d. i. in der That eine Vernunft) anzunehmen, wird darein gesetzt, dass die praktische Freiheit durch Erfahrung bewiesen d. i. in der Erscheinung des Selbstbewusstseins nachgewiesen werden könne. Gegen diese Erfahrung im Bewusstsein rekurrirt alles, was der Determinismus ebenso aus der Erfahrung dagegen vorbringt, insbesondere die skeptische (auch Hume'sche) Induktion von der unendlichen Verschiedenheit desjenigen, was für Recht und Pflicht unter den Menschen gilt, d. i. der objektiv sein sollenden Gesetze der Freiheit.

§. 54.

Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetz mache, für das Kriterium des Bestimmens seiner in sich selbst ist wieder nichts anderes vorhanden, als dieselbe abstrakte Identität des Verstandes, dass kein Widerspruch in dem Bestimmen Statt finde; — die praktische Vernunft kommt damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das letzte der theoretischen Vernunft sein soll.

Aber diese praktische Vernunft setzt die allgemeine Bestimmung, das Gute, nicht nur in sich, sondern ist erst eigentlicher praktisch in der Forderung, dass das Gute weltliches Dasein, äusserliche Objektivität habe d. i. dass der Gedanke nicht bloss subjektiv, sondern objektiv überhaupt sei. Von diesem Postulate der praktischen Vernunft nachher.

§. 55.

c) Der reflektirenden Urtheilskraft wird das Princip eines anschauenden Verstandes zugeschrieben, d. i. worin das Besondere, welches für das Allgemeine (die abstrakte Identität) zufällig sei und davon nicht abgeleitet werden könne, durch dies Allgemeine selbst bestimmt werde; — was in den Produkten der Kunst und der organischen Natur erfahren werde.

Die Kritik der Urtheilskraft hat das Ausgezeichnete, dass Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der Idee ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines intuitiven Verstandes, innerer Zweckmässigkeit u. s. f. ist das Allgemeine zugleich als an ihm

selbst konkret gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die Kantische Philosophie sich spekulativ. Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee des Kunstschönen, der konkreten Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes gefunden; andere an der Anschauung und dem Bewusstsein der Lebendigkeit überhaupt, es sei natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit. — Das Kunstprodukt, wie die lebendige Individualität sind zwar beschränkt in ihrem Inhalte; aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulirten Harmonie der Natur oder Nothwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisirt gedachten Endzwecke der Welt auf. Aber die Faulheit des Gedankens, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem Sollen einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisirung des Endzwecks an dem Geschiedensein des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die Gegenwart hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den Sinn und die Anschauung schon die Wirklichkeit des Ideals. Die Kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewusstsein in das Fassen und Denken der konkreten Idee einzuführen.

§. 56.

Hier ist der Gedanke eines andern Verhältnisses vom Allgemeinen des Verstandes zum Besondern der Anschauung aufgestellt, als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zu Grunde liegt. Es verknüpft sich damit aber nicht die Einsicht, dass jenes das wahrhafte, ja die Wahrheit selbst ist. Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in der Erfahrung aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächst im Subjekte gewährt theils das Genie, das Vermögen ästhetische Ideen zu produciren, d. i. Vorstellungen der freien Einbildungskraft, die einer Idee dienen und zu denken geben, ohne dass solcher Inhalt in einem Begriffe ausgedrückt wäre oder sich darin ausdrücken liesse; theils das Geschmacksurtheil, das Gefühl der Zusammenstimmung der Anschauungen oder Vorstellungen in ihrer Freiheit zum Verstande in seiner Gesetzmässigkeit.

§. 57.

Das Princip der reflektirenden Urtheilskraft ferner für die lebendigen Naturprodukte wird als der Zweck bestimmt, der thätige Begriff, das in sich bestimmte und bestimmende Allgemeine. Zugleich wird die Vorstellung der äusserlichen oder endlichen Zweckmässigkeit entfernt, in welcher der Zweck für das Mittel und das Material, worin er sich realisirt, nur äusserliche Form ist. Wo hingegen im Lebendigen der Zweck in der Materie immanente Bestimmung und Thätigkeit ist, und alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind.

§. 58.

Wenn nun gleich in solcher Idee das Verstandesverhältniss von Zweck und Mittel, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist, so wird nun doch wieder im Widerspruch hiemit der Zweck für eine Ursache erklärt, welche nur als Vorstellung d. h. als ein Subjektives existire und thätig sei; hiemit denn auch die Zweckbestimmung nur für ein unserem Verstande angehöriges Princip der Beurtheilung erklärt.

Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, dass die Vernunft nur Erscheinungen erkennen könne, so hätte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei gleich subjektiven Denkweisen, und nach der Kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht bloss nach den Kategorien von Qualität, Ursache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandtheilen u. s. f. zu erkennen. Das Princip der innern Zweckmässigkeit, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungsweise herbeigeführt haben.

§. 59.

Die Idee nach diesem Princip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, dass die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, — der absolute Endzweck, das Gute, in der Welt verwirklicht würde, und zwar durch ein drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisirende Macht, — Gott, in welchem, der absoluten Wahrheit, hiemit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelnheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbstständig und unwahr erklärt sind.

§. 60.

Allein das Gute, — worin der Endzweck der Welt gesetzt wird, ist von vorn herein nur als unser Gutes, als das moralische Gesetz unserer praktischen Vernunft bestimmt; so dass die Einheit weiter nicht geht, als auf die Uebereinstimmung des Weltzustandes und der Weltereignisse mit unserer Moralität.[1] Ausserdem dass selbst mit dieser Beschränkung der Endzweck, das Gute, ein bestimmungsloses Abstraktum ist, wie auch das, was Pflicht sein soll. Näher wird gegen diese Harmonie der Gegensatz, der in ihrem Inhalte als unwahr gesetzt ist, wieder erweckt und behauptet, so dass die Harmonie als ein nur subjektives bestimmt wird, — als ein solches, das nur sein soll d. i. das zugleich nicht Realität hat; — als ein Geglaubtes, dem nur subjektive Gewissheit, nicht Wahrheit, d. i. nicht jene der Idee entsprechende Objektivität zukomme. — Wenn dieser Widerspruch dadurch verdeckt zu werden scheint, dass die Realisirung der Idee in die Zeit, in eine Zukunft, wo die Idee auch sei, verlegt wird, so ist solche sinnliche Bedingung, wie die Zeit, das Gegentheil vielmehr von einer Auflösung des Widerspruchs, und die entsprechende Verstandesvorstellung, der unendliche Progress, ist unmittelbar nichts als der perennirend gesetzte Widerspruch selbst.

Es kann noch eine allgemeine Bemerkung über das Resultat gemacht werden, welches sich aus der kritischen Philosophie für die Natur des Erkennens ergeben, und zu einem der Vorurtheile d. i. allgemeinen Voraussetzungen der Zeit erhoben hat.

In jedem dualistischen System, insbesondere aber im Kantischen giebt sich sein Grundmangel durch die

---

[1] In den eignen Worten von Kants Kritik der Urtheilskraft S. 427. Endzweck ist bloss ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniss derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt.

Inkonsequenz das zu vereinen, was einen Augenblick vorher als selbstständig somit als unvereinbar erklärt worden ist, zu erkennen. Wie so eben das Vereinte für das Wahrhafte erklärt worden ist, so wird sogleich vielmehr für das Wahrhafte erklärt, dass die beiden Momente, denen in der Vereinung als ihrer Wahrheit das Für-sich-bestehen abgesprochen worden ist, nur so, wie sie getrennte sind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei solchem Philosophiren das einfache Bewusstsein, dass mit diesem Herüber- und Hinübergehen selbst jede dieser einzelnen Bestimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel besteht in der einfachen Unvermögenheit, zwei Gedanken, — und es sind der Form nach nur zwei vorhanden, — zusammen zu bringen. Es ist darum die grösste Inkonsequenz einerseits zuzugeben, dass der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, in sofern sie nichts von ihrer allgemeinen Schranke wissen, in sofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke für uns ist, nicht für sie. Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzens vor den leblosen; selbst für jene wird eine einzelne Bestimmtheit zur Empfindung eines Negativen, weil sie als lebendig die Allgemeinheit der Lebendigkeit, die über das Einzelne hinaus ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen Widerspruch als in ihnen existirend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in ihnen, in sofern beides in dem Einen Subjekt ist, die Allgemeinheit ihres Lebensgefühls, und die gegen dasselbe negative Einzelnheit. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt, durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewusstlosigkeit nicht einzusehen, dass eben die Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, dass das Wissen von Gränze nur sein

kann, in sofern das Unbegränzte diesseits im Bewusstsein ist.

Ueber jenes Resultat vom Erkennen kann noch die weitere Bemerkung angeschlossen werden, dass die Kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluss hat haben können. Sie lässt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten. Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der Kantischen Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, dass jene Sätze nur ein überflüssiger Zierrath waren und derselbe impirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären.[1]

Was die nähere Vergleichung der Kantischen Philosophie mit dem metaphysicirenden Empirismus betrifft, so hält sich zwar der unbefangene Empirismus an die sinnliche Wahrnehmung, aber lässt ebenso eine geistige Wirklichkeit, eine übersinnliche Welt zu, wie auch ihr Inhalt beschaffen sei, ob er aus dem Gedanken, aus der Phantasie u. s. f. abstamme. Der Form nach hat dieser Inhalt die Beglaubigung, wie der sonstige Inhalt des impirischen Wissens in der Autorität der äussern Wahrnehmung, in geistiger Autorität. Aber der reflektirende und die Konsequenz sich zum Princip machende Empirismus bekämpft solchen Dualismus des letzten, höchsten Inhalts, und negirt die Selbstständigkeit des denkenden Princips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt. Der Materialismus, Naturalismus ist das konsequente System des Empirismus. — Die Kantische Philosophie stellt diesem Empirismus das Princip des Denkens und der Freiheit schlechthin gegenüber, und schliesst sich dem ersten Empirismus an, ohne im geringsten aus

---

[1] Sogar im „Handbuche der Metrik von Hermann" ist der Anfang mit Paragraphen Kantischer Philosophie gemacht; ja in § 8. wird gefolgert, dass das Gesetz des Rhythmus 1) ein objektives, 2) ein formales, 3) ein *a priori* bestimmtes Gesetz sein müsse. Man vergleiche nun mit diesen Forderungen und den weiter folgenden Principien von Kausalität und Wechselwirkung, die Abhandlung der Versmasse selbst, auf welche jene formelle Principien nicht den geringsten Einfluss ausüben.

dessen allgemeinem Princip heraus zu treten. Die eine Seite ihres Dualismus bleibt die Welt der Wahrnehmung und des über sie reflektirenden Verstandes. Diese Welt wird zwar für eine Welt von Erscheinungen ausgegeben. Dies ist jedoch ein blosser Titel, eine nur formelle Bestimmung, denn Quelle, Gehalt und Betrachtungsweise bleiben ganz dieselben. Die andere Seite ist dagegen die Selbstständigkeit des sich erfassenden Denkens, das Princip der Freiheit, welches sie mit der vormaligen, gewöhnlichen Metaphysik gemein hat, aber alles Inhaltes entleert und ihm keinen wieder zu verschaffen vermag. Dies Denken, hier Vernunft genannt, wird als aller Bestimmung beraubt, aller Autorität enthoben. Die Hauptwirkung, welche die Kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewusstsein dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert etwas, das den Charakter einer Aeusserlichkeit hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Princip der Unabhängigkeit der Vernunft ihrer absoluten Selbstständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Princip der Philosophie, wie als eines der Vorurtheile der Zeit, anzusehen.

C.

Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität.

Das unmittelbare Wissen.

§. 61.

In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefasst, dass es subjektiv und dessen letzte, unüberwindliche Bestimmung die abstrakte Allgemeinheit, die formelle Identität sei; das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt. In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sei, kommen die Kategorien nicht in Betracht. — Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Thätigkeit nur des Besondern aufzufassen und es auf

diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen.

§. 62.

Das Denken als Thätigkeit des Besondern hat nur die Kategorien zu seinem Produkte und Inhalte. Diese, wie sie der Verstand festhält, sind beschränkte Bestimmungen, Formen des Bedingten, Abhängigen, Vermittelten. Für das darauf beschränkte Denken ist das Unendliche, das Wahre, nicht; es kann keinen Uebergang zu demselben machen (gegen die Beweise vom Dasein Gottes). Diese Denkbestimmungen werden auch Begriffe genannt; und einen Gegenstand begreifen heisst in sofern nichts als ihn in der Form eines Bedingten und Vermittelten fassen, somit in sofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte ist, ihn in ein Bedingtes und Vermitteltes verwandeln und auf solche Weise, statt das Wahre denkend zu fassen, es vielmehr in Unwahres verkehren.

Dies ist die einzige einfache Polemik, welche der Standpunkt vorbringt, der das nur unmittelbare Wissen von Gott und von dem Wahren behauptet. Früher sind von Gott die sogenannten anthropopathischen Vorstellungen aller Art als endlich und daher des Unendlichen unwürdig entfernt worden, und er war dadurch bereits zu einem erklecklich leeren Wesen gediehen. Aber die Denkbestimmungen wurden im Allgemeinen noch nicht unter dem Anthropopathischen befasst; vielmehr galt das Denken dafür, dass es den Vorstellungen des Absoluten die Endlichkeit abstreife, — nach dem oben bemerkten Vorurtheile aller Zeiten, dass man erst durch das Nachdenken zur Wahrheit gelange. Nun sind zuletzt auch die Denkbestimmungen überhaupt für Anthropopathismus, und das Denken für die Thätigkeit, nur zu verendlichen, erklärt worden. — In der VII. Beilage zu den Briefen über Spinoza hat Jacobi diese Polemik am bestimmtesten vorgetragen, welche er übrigens aus Spinoza's Philosophie selbst geschöpft und für die Bekämpfung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieser Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefasst, als das denkende Fortgehen durch Reihen von Bedingtem zu Bedingtem, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; — durch bedingte Bedingungen. Erklären und Begreifen heisst hienach, Etwas als ver-

mittelt durch ein Anderes aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein besonderer, abhängiger und endlicher; das Unendliche, Wahre, Gott liegt ausser dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchem das Erkennen eingeschränkt sei. — Es ist wichtig, dass indem die Kantische Philosophie die Endlichkeit der Kategorien vornehmlich nur in die formelle Bestimmung ihrer Subjektivität gesetzt hat, in dieser Polemik die Kategorien nach ihrer Bestimmtheit zur Sprache kommen, und die Kategorie als solche für endlich erkannt wird. — Jacobi hat insbesondere die glänzenden Erfolge der Wissenschaften, die sich auf die Natur beziehen (der *sciences exactes)*, im Erkennen der natürlichen Kräfte und Gesetze vor Augen gehabt. Immanent auf diesem Boden des Endlichen lässt sich freilich das Unendliche nicht finden; wie denn Lalande gesagt hat, dass er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott nicht gefunden habe (vergl. Anm. zu §. 60.). Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das Allgemeine als das unbestimmte Aggregat des äusserlichen Endlichen, die Materie; und Jacobi sah mit Recht keinen andern Ausgang auf dem Wege des blossen Fortgehens in Vermittlungen.

§. 63.

Zugleich wird behauptet, dass die Wahrheit für den Geist ist, so sehr dass es die Vernunft allein ist, durch welche der Mensch besteht, und dass sie das Wissen von Gott ist. Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so ist die Vernunft unmittelbares Wissen, Glaube.

Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind die auf diesem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem sie als bekannt vorausgesetzt werden, nur zu häufig nach blossen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkürlich gebraucht werden; was ihre Natur und Begriff ist, dies worauf es allein ankäme, wird nicht untersucht. So findet man das Wissen sehr gewöhnlich dem Glauben entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiemit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Thatsache finden, dass das im Bewusstsein ist, was man glaubt, dass man somit wenigstens davon weiss; auch

dass, was man glaubt, als etwas Gewisses im Bewusstsein ist, dass man es also weiss. — So wird ferner vornehmlich Denken dem unmittelbaren Wissen und Glauben, und insbesondere dem Anschauen entgegengesetzt. Wird das Anschauen als intellektuell bestimmt, so kann dies nichts als denkendes Anschauen heissen, wenn man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenstand ist, etwa nicht auch Phantasievorstellungen und Bilder verstehen will. Es geschieht in der Sprache dieses Philosophirens, dass Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der sinnlichen Gegenwart gesagt wird. Wir glauben, sagt Jacobi, dass wir einen Körper haben, wir glauben an die Existenz der sinnlichen Dinge. Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede ist, davon, dass Gott in dem unmittelbaren Wissen, Anschauen geoffenbart, gegeben sei, so sind dies keine sinnlichen Dinge, sondern ein in sich allgemeiner Inhalt, nur Gegenstände für den denkenden Geist. Auch indem die Einzelnheit als Ich, die Persönlichkeit, in sofern nicht ein empirisches Ich, eine besondere Persönlichkeit verstanden wird, vornehmlich indem die Persönlichkeit Gottes vor dem Bewusstsein ist, so ist von reiner, d. i. der in sich allgemeinen Persönlichkeit die Rede; eine solche ist Gedanke und kommt nur dem Denken zu. — Reines Anschauen ferner ist nur ganz dasselbe, was reines Denken ist. Anschauen, Glauben drücken zunächst die bestimmten Vorstellungen aus, die wir mit diesen Worten im gewöhnlichen Bewusstsein verbinden; so sind sie vom Denken freilich verschieden und dieser Unterschied ist ungefähr jedem verständlich. Aber nun sollen auch Glauben und Anschauen in höherem Sinn, sie sollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anschauen Gottes, genommen werden, d. h. es soll gerade von dem abstrahirt werden, was den Unterschied von Anschauen, Glauben und vom Denken ausmacht. Es ist nicht zu sagen, wie Glauben und Anschauen in diese höhere Region versetzt noch vom Denken verschieden seien. Man meint mit solchen leer gewordenen Unterschieden sehr Wichtiges gesagt und behauptet zu haben und Bestimmungen zu bestreiten, welche mit den behaupteten dieselben sind. — Der Ausdruck Glauben jedoch führt den besondern Vortheil mit sich, dass er an den christlich-religiö-

sen Glauben erinnert, diesen einzuschliessen oder gar leicht dasselbe zu sein scheint, so dass dieses gläubige Philosophiren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit giebt, um so mehr mit Prätension und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muss sich aber vom Scheine nicht über das, was sich durch die blosse Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen, und den Unterschied wohl festhalten. Der christliche Glaube schliesst eine Autorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophirenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eignen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntniss; der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, dass er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zulässt, aber eben so sehr auch den Glauben, dass der Dalailama, der Stier, der Affe u. s. f. Gott ist, in sich begreift, und dass er für sich sich auf den Gott überhaupt, das höchste Wesen, einschränkt. Der Glaube selbst in jenem philosophisch-seinsollenden Sinne ist nichts als das trockne Abstraktum des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens, weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geistes, noch nach der Seite der inhaltsvollen Lehre, zu verwechseln, noch für diese Fülle zu nehmen ist.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heisst, ist übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, *common sense*, Gemeinsinn, genannt worden ist. Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewusstsein findet, eine Thatsache in diesem ist, zum Princip.

§. 64.

Das, was dieses unmittelbare Wissen weiss, ist, dass das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer Vorstellung ist, auch ist, — dass im Bewusstsein mit dieser Vorstellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewissheit ihres Seins verbunden ist.

Es kann der Philosophie am wenigsten in Sinn kommen, diesen Sätzen des unmittelbaren Wissens widersprechen zu wollen; sie könnte sich vielmehr Glück wünschen, dass diese ihre alten Sätze, welche sogar ihren ganzen allgemeinen Inhalt ausdrücken, auf solche freilich unphilosophische Weise gewissermassen ebenfalls zu allgemeinen Vorurtheilen der Zeit geworden sind. Vielmehr kann man sich nur darüber wundern, dass man meinen konnte, der Philosophie seien diese Sätze entgegengesetzt, — die Sätze: dass das, was für wahr gehalten wird, dem Geiste immanent (§. 63.) und dass für den Geist Wahrheit sei (ebendas.). In formeller Rücksicht ist insbesondere der Satz interessant, dass nämlich mit dem Gedanken Gottes sein Sein, mit der Subjektivität, die der Gedanke zunächst hat, die Objektivität unmittelbar und unzertrennlich verknüpft ist. Ja die Philosophie des unmittelbaren Wissens geht in ihrer Abstraktion so weit, dass nicht nur mit dem Gedanken Gottes allein, sondern auch in der Anschauung mit der Vorstellung meines Körpers und der äusserlichen Dinge die Bestimmung ihrer Existenz ebenso unzertrennlich verbunden sei. — Wenn die Philosophie solche Einheit zu beweisen, d. i. zu zeigen bestrebt ist, dass es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität selbst liege, unzertrennlich von dem Sein oder der Objektivität zu sein, so möchte es mit solchen Beweisen eine Bewandniss haben, welche es wollte, die Philosophie muss auf allen Fall damit ganz zufrieden sein, dass behauptet und gezeigt wird, dass ihre Sätze auch Thatsachen des Bewusstseins sind, hiemit mit der Erfahrung übereinstimmen. — Der Unterschied zwischen dem Behaupten des unmittelbaren Wissens und zwischen der Philosophie läuft allein darauf hinaus, dass das unmittelbare Wissen sich eine ausschliessende Stellung giebt, oder allein darauf, dass es sich dem Philosophiren entgegenstellt. — Aber auch in der Weise der Unmittelbarkeit ist jener Satz, um den, wie man sagen kann, sich das ganze Interesse der neuen Philosophie dreht, sogleich von deren Urheber ausgesprochen worden: *Cogito, ergo sum.* Man muss von der Natur des Schlusses etwa nicht viel mehr wissen, als dass in einem Schlusse: *Ergo*, vorkomme, um jenen Satz für einen Schluss anzusehen; wo wäre der *medius terminus*? und ein solcher gehört doch wohl wesentlicher zum

Schlusse, als das Wort: *Ergo.* Will man aber, um den Namen zu rechtfertigen, jene Verbindung bei Descartes einen unmittelbaren Schluss nennen, so heisst diese überflüssige Form nichts anderes, als eine durch nichts vermittelte Verknüpfung unterschiedener Bestimmungen. Dann aber ist die Verknüpfung des Seins mit unsern Vorstellungen, welche der Satz des unmittelbaren Wissens ausdrückt, nicht mehr und nicht weniger ein Schluss. — Aus Herrn Hotho's Dissertation über die Cartesische Philosophie, die i. J. 1826 erschienen ist, entnehme ich die Citate, in denen auch Descartes selbst ausdrücklich sich darüber erklärt, dass der Satz: *cogito, ergo sum,* kein Schluss ist; die Stellen sind *Respons. ad II. Object. De Methodo IV. Ep. I. 118.* Aus ersterer Stelle führe ich die nähern Ausdrücke an; Descartes sagt zunächst, dass wir denkende Wesen seien, sei *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur* und fährt fort: *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit.* Da Descartes weiss, was zu einem Schlusse gehört, so fügt er hinzu, dass wenn bei jenem Satz eine Ableitung durch einen Schluss statt finden sollte, so gehörte hierzu der Obersatz: *illud omne, quod cogitat, est sive existit.* Dieser letztere Satz sei aber ein solcher, den man erst aus jenem ersten Satze vielmehr ableite.

Die Ausdrücke Descartes über den Satz der Unzertrennlichkeit meiner als Denkenden vom Sein, dass in der einfachen Anschauung des Bewusstseins dieser Zusammenhang enthalten und angegeben, dass dieser Zusammenhang schlechthin, Erstes, Princip, das Gewisseste und Evidenteste sei, so dass kein Skepticismus so enorm vorgestellt werden könne, um dies nicht zuzulassen, — sind so sprechend und bestimmt, dass die modernen Sätze Jacobi's und Anderer über diese unmittelbare Verknüpfung nur für überflüssige Wiederholungen gelten können.

§. 65.

Dieser Standpunkt begnügt sich nicht damit, von dem vermittelten Wissen gezeigt zu haben, dass es isolirt genommen für die Wahrheit ungenügend sei, sondern seine Eigenthümlichkeit besteht darin, dass das unmittelbare Wissen nur isolirt genommen, mit Ausschliessung der Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe. — In

solchen Ausschliessungen selbst giebt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das Entweder — Oder desselben, damit in der That selbst in das Verhältniss der äusserlichen Vermittlung, das auf dem Festhalten an Endlichem, d. i. einseitigen Bestimmungen beruht, über die jene Ansicht fälschlich sich hinausgesetzt zu haben meint. Doch lassen wir diesen Punkt unentwickelt; das ausschliessend unmittelbare Wissen wird nur als eine Thatsache behauptet, und hier in der Einleitung ist es nur nach dieser äusserlichen Reflexion aufzunehmen. An sich kommt es auf das Logische des Gegensatzes von Unmittelbarkeit und Vermittlung an. Aber jener Standpunkt weist es ab, die Natur der Sache, d. i. den Begriff zu betrachten, denn eine solche Betrachtung führt auf Vermittlung und gar auf Erkenntniss. Die wahrhafte Betrachtung, die des Logischen, hat ihre Stelle innerhalb der Wissenschaft selbst zu finden.

Der ganze zweite Theil der Logik, die Lehre von dem Wesen, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

§. 66.

Wir bleiben hiemit dabei stehen, dass das unmittelbare Wissen als Thatsache genommen werden soll. Hiemit aber ist die Betrachtung auf das Feld der Erfahrung, auf ein psychologisches Phänomen geführt. — In dieser Rücksicht ist anzuführen, dass es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, dass Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiss, dass sie Resultat der verwickeltsten höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntniss geläufig geworden, unmittelbar in seinem Bewusstsein präsentiren. Der Mathematiker wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine sehr verwickelte Analysis geführt hat; jeder gebildete Mensch hat eine Menge von allgemeinen Gesichtspunkten und Grundsätzen unmittelbar gegenwärtig in seinem Wissen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen sind. Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgend einer Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Thätigkeit, im vorkommenden Falle

unmittelbar in seinem Bewusstsein, ja selbst in einer nach Aussen gehenden Thätigkeit und in seinen Gliedern zu haben. — In allen diesen Fällen schliesst die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, dass das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.

Eine eben so triviale Einsicht ist die Verknüpfung von unmittelbarer Existenz mit der Vermittlung derselben; Keime, Eltern sind eine unmittelbare, anfangende Existenz in Ansehung der Kinder u. s. f., welche Erzeugte sind. Aber die Keime, Eltern, so sehr sie als existirend überhaupt unmittelbar sind, sind sie gleichfalls Erzeugte, und die Kinder, u. s. f. der Vermittlung ihrer Existenz unbeschadet, sind nun unmittelbar, denn sie sind. Dass Ich in Berlin bin, diese meine unmittelbare Gegenwart, ist vermittelt durch die gemachte Reise hieher, u. s. f.

§. 67.

Was aber das unmittelbare Wissen von Gott, vom Rechtlichen, vom Sittlichen betrifft, — und hieher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angebornen Ideen, Gemeinsinn, von natürlicher Vernunft u. s. f., — welche Form man dieser Ursprünglichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, dass, damit das, was darin enthalten ist, zum Bewusstsein gebracht werde, wesentlich Erziehung, Entwicklung, (auch zur Platonschen Erinnerung) erforderlich sei; — (die christliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung) d. i. dass Religion, Sittlichkeit, so sehr sie ein Glauben, unmittelbares Wissen sind, schlechthin bedingt durch die Vermittlung seien, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heisst.

Bei der Behauptung angeborner Ideen und bei dem Widerspruch gegen dieselbe ist ein ähnlicher Gegensatz ausschliessender Bestimmungen herrschend gewesen, als der hier betrachtete, nämlich der Gegensatz von der, wie es ausgedrückt werden kann, wesentlichen unmittelbaren Verknüpfung gewisser allgemeiner Bestimmungen mit der Seele, und von einer andern Verknüpfung, die auf äusserliche Weise geschähe und durch gegebene Gegenstände und Vorstellungen vermittelt wäre. Man

machte der Behauptung angeborner Ideen den empirischen Einwurf, dass alle Menschen diese Ideen haben, z. B. den Satz des Widerspruchs in ihrem Bewusstsein haben, ihn wissen müssten, als welcher Satz mit andern dergleichen unter die angebornen Ideen gerechnet wurde. Man kann diesem Einwurf einen Missverstand zuschreiben, in sofern die gemeinten Bestimmungen als angeborne darum nicht auch schon in der Form von Ideen, Vorstellungen von Gewusstem sein sollen. Aber gegen das unmittelbare Wissen ist dieser Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich seine Bestimmungen in sofern als sie im Bewusstsein seien. — Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens etwa zugiebt, dass insbesondere für den religiösen Glauben eine Entwicklung und eine christliche oder religiöse Erziehung nothwendig sei, so ist es ein Belieben, dies bei dem Reden von dem Glauben wieder ignoriren zu wollen, oder es ist die Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, dass mit der zugegebenen Nothwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittlung ausgesprochen ist.

§. 68.

In den angeführten Erfahrungen ist sich auf das berufen, was sich als mit dem unmittelbaren Wissen verbunden zeigt. Wenn diese Verbindung etwa zunächst als nur ein äusserlicher empirischer Zusammenhang genommen wird, so erweist er sich für die empirische Betrachtung selbst als wesentlich und unzertrennlich, weil er konstant ist. Aber ferner, wenn nach der Erfahrung dieses unmittelbare Wissen für sich selbst genommen wird, in sofern es Wissen von Gott und vom Göttlichen ist, so wird solches Bewusstsein allgemein als ein Erheben über das Sinnliche, Endliche, wie über die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens beschrieben, — ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demselben endigt, so dass dieser Glaube ein unmittelbares Wissen und Fürwahrhalten ist, aber nichts desto weniger jenen Gang der Vermittlung zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat.

Es ist schon bemerkt worden, dass die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, welche von dem endlichen Sein ausgehen, diese Erhebung ausdrücken und keine Erfindungen einer künstelnden Reflexion, sondern die eignen, nothwendigen Vermittlungen des Geistes sind,

wenn sie auch in der gewöhnlichen Form jener Beweise nicht ihren vollständigen und richtigen Ausdruck haben.

§. 69.

Der (§. 64.) bezeichnete Uebergang von der subjektiven Idee zum Sein ist es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wissens das Hauptinteresse ausmacht, und wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rücksicht auf empirisch-scheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieser Mittelpunkt in ihm selbst die Vermittlung, und zwar in ihrer Bestimmung, wie sie wahrhaft ist, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Aeusserliches, sondern als sich in sich selbst beschliessend.

§. 70.

Die Behauptung dieses Standpunktes ist nämlich, dass weder die Idee als ein bloss subjektiver Gedanke, noch bloss ein Sein für sich das Wahre ist; — das Sein nur für sich, ein Sein nicht der Idee, ist das sinnliche endliche Sein der Welt. Damit wird also unmittelbar behauptet, dass die Idee nur vermittelst des Seins, und umgekehrt das Sein nur vermittelst der Idee, das Wahre ist. Der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Sein oder reine Einheit für sich, sondern die Einheit der Idee mit dem Sein. Es ist aber Gedankenlosigkeit nicht zu sehen, dass die Einheit unterschiedener Bestimmungen, nicht bloss rein unmittelbare, d. i. ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern dass eben darin gesetzt ist, dass die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt, Wahrheit hat — oder wenn man will jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist. — Dass die Bestimmung der Vermittlung in jener Unmittelbarkeit selbst enthalten ist, ist hiemit als Faktum aufgezeigt, gegen welches der Verstand, dem eigenen Grundsatze des unmittelbaren Wissens gemäss, nichts einzuwenden haben darf. Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für sich, als absolut nimmt, und an ihnen etwas Festes von Unterscheidung zu haben meint; so erzeugt er sich die überwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen; — eine Sehwierigkeit, welche eben so sehr, wie gezeigt,

im Faktum nicht vorhanden ist als sie im spekulativen Begriffe verschwindet.

§. 71.

Die Einseitigkeit dieses Standpunkts bringt Bestimmungen und Folgen mit sich, deren Hauptzüge nach der geschehenen Erörterung der Grundlage noch bemerklich zu machen sind. Vor's erste, weil nicht die Natur des Inhalts, sondern das Faktum des Bewusstseins als das Kriterium der Wahrheit aufgestellt wird, so ist das subjektive Wissen, und die Versicherung, dass Ich in meinem Bewusstsein einen gewissen Inhalt vorfinde, die Grundlage dessen, was als wahr ausgegeben wird. Was Ich in meinem Bewusstsein vorfinde, wird dabei dazu gesteigert, in dem Bewusstsein Aller sich vorzufinden und für die Natur des Bewusstseins selbst ausgegeben.

Vormals wurde unter den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes der *Consensus gentium* aufgeführt, auf den sich auch schon Cicero beruft. Der *Consensus gentium* ist eine bedeutende Autorität, und der Uebergang davon, dass ein Inhalt sich in dem Bewusstsein Aller finde, dazu, dass er in der Natur des Bewusstseins selbst liege und ihm nothwendig sei, liegt nahe bei der Hand. Es lag in dieser Kategorie allgemeiner Uebereinstimmung das wesentliche, dem ungebildetsten Menschensinne nicht entgehende Bewusstsein, dass das Bewusstsein des Einzelnen zugleich ein Besonderes, Zufälliges ist. Wenn die Natur dieses Bewusstseins nicht selbst untersucht, d. i. das Besondere, Zufällige desselben nicht abgesondert wird, als durch welche mühsame Operation des Nachdenkens das an- und fürsich Allgemeine desselben allein herausgefunden werden kann, so kann nur die Uebereinstimmung Aller über einen Inhalt ein respektables Vorurtheil begründen, dass derselbe zur Natur des Bewusstseins selbst gehöre. Für das Bedürfniss des Denkens, das, was sich als allgemein vorhanden zeigt, als nothwendig zu wissen, ist der *Consensus gentium* allerdings nicht genügend, aber auch innerhalb der Annahme, dass jene Allgemeinheit des Faktums ein befriedigender Beweis wäre, ist er um der Erfahrung willen, dass es Individuen und Völker gebe, bei denen sich der Glaube an Gott nicht vorfinde,

als ein Beweis dieses Glaubens aufgegeben worden[1]. Kürzer und bequemer aber giebt es nichts, als die blosse Versicherung zu machen zu haben, dass Ich einen Inhalt in meinem Bewusstsein mit der Gewissheit seiner Wahrheit finde, und dass daher diese Gewissheit nicht mir als besonderem Subjekte, sondern der Natur des Geistes selbst angehöre.

---

[1] Um in der Erfahrung den Atheismus und den Glauben an Gott mehr oder weniger ausgebreitet zu finden, kommt es darauf an, ob man mit der Bestimmung von einem Gott überhaupt, zufrieden ist, oder ob eine bestimmtere Erkenntniss desselben gefordert wird. Von den chinesischen und indischen u. s. f. Götzen wenigstens, ebenso wenig von den afrikanischen Fetischen, auch von den griechischen Göttern selbst wird in der christlichen Welt nicht zugegeben werden, dass solche Götzen Gott sind; wer an solche glaubt, glaubt daher nicht an Gott. Wird dagegen die Betrachtung gemacht, dass in solchem Glauben an Götzen doch an sich der Glaube an Gott überhaupt, wie im besonderen Individuum die Gattung, liege, so gilt der Götzendienst auch für einen Glauben, nicht nur an einen Götzen, sondern an Gott. Umgekehrt haben die Athenienser die Dichter und Philosophen, welche den Zeus u. s. f. nur für Wolken u. s. f. hielten und etwa nur einen Gott überhaupt behaupteten, als Atheisten behandelt. — Es kommt nicht darauf an, was an sich in einem Gegenstande enthalten sei, sondern was davon für das Bewusstsein heraus ist. Jede, die gemeinste sinnliche Anschauung des Menschen wäre, wenn man die Verwechslung dieser Bestimmungen gelten lässt, Religion, weil allerdings an sich in jeder solchen Anschauung, in jedem Geistigen, das Princip enthalten ist, welches entwickelt und gereinigt sich zur Religion steigert. Ein anderes aber ist der Religion fähig zu sein, (und jenes Ansich drückt die Fähigkeit und Möglichkeit aus) ein anderes, Religion zu haben. — So haben in neuern Zeiten wieder Reisende (z. B. die Kapitäne Ross und Parry) Völkerschaften (Eskimaux) gefunden, denen sie alle Religion absprachen, sogar so etwas von Religion, was man noch in afrikanischen Zauberern (den Goëten Herodots) finden möchte. Nach einer ganz andern Seite hin sagt ein Engländer, der die ersten Monate des letztverflossenen Jubeljahrs in Rom zubrachte, in seiner Reisebeschreibung von den heutigen Römern, dass das gemeine Volk bigott, dass aber die, die lesen und schreiben können, sämmtlich Atheisten seien. — Der Vorwurf des Atheismus ist übrigens in neuern Zeiten wohl vornehmlich darum seltener geworden, weil der Gehalt und die Forderung über Religion sich auf ein *minimum* reducirt hat (s. §. 73.).

§. 72.

Daraus, dass das unmittelbare Wissen das Kriterium der Wahrheit sein soll, folgt für's zweite, dass aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird, und dass der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist. Dem Indier gilt nicht aus sogenanntem vermitteltem Wissen, aus Raisonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmin, der Lama als Gott, sondern er glaubt daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen in's Bewusstsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben; der gute oder böse Charakter drückte das bestimmte Sein des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewusst, und zwar am unmittelbarsten gewusst wäre.

§. 73.

Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrecken, dass Gott ist, nicht was Gott ist; denn das letztere würde eine Erkenntniss sein und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den Gott überhaupt, auf das unbestimmte Uebersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr *minimum* reducirt.

Wenn es wirklich nöthig wäre, nur so viel zu bewirken, dass der Glaube, es sei ein Gott, noch erhalten werde, oder gar, dass solcher Glaube zu Stande komme, so wäre sich nur über die Armuth der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten lässt, und dahin gekommen ist in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in Athen befand, welcher dem unbekannten Gotte! gewidmet war.

§. 74.

Noch ist die allgemeine Natur der Form der Unmittelbarkeit kurz anzugeben. Es ist nämlich diese Form selbst, welche, weil sie einseitig ist, ihren Inhalt selbst einseitig und damit endlich macht. Dem Allgemeinen giebt sie die Einseitigkeit einer Abstraktion, so dass Gott zum bestimmungslosen Wesen wird; Geist aber kann Gott nur heissen, in sofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewusst wird. Nur so ist

er konkret, lebendig und Geist; das Wissen von Gott als Geist enthält eben damit Vermittlung in sich. — Dem Besondern giebt die Form der Unmittelbarkeit die Bestimmung, zu sein, sich auf sich zu beziehen. Das Besondere ist aber eben dies, sich auf Anderes ausser ihm zu beziehen; durch jene Form wird das Endliche als absolut gesetzt. Da sie als ganz abstrakt gegen jeden Inhalt gleichgültig und eben damit jeden Inhalts empfänglich ist, so kann sie abgöttischen und unmoralischen eben so gut sanktioniren als den entgegengesetzten Inhalt. Nur diese Einsicht in denselben, dass er nicht selbstständig, sondern durch ein Anderes vermittelt ist, setzt ihn auf seine Endlichkeit und Unwahrheit herab. Solche Einsicht, weil der Inhalt die Vermittlung mit sich führt, ist ein Wissen, welches Vermittlung enthält. Für das Wahre aber kann nur ein Inhalt erkannt werden, in sofern er nicht mit einem Andern vermittelt, nicht endlich ist, also sich mit sich selbst vermittelt, und so in Eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist. — Jener Verstand, der sich von dem endlichen Wissen, der Verstandes-Identität der Metaphysik und der Aufklärung, losgemacht zu haben meint, macht selbst unmittelbar wieder diese Unmittelbarkeit, d. i. die abstrakte Beziehung-auf-sich, die abstrakte Identität zum Princip und Kriterium der Wahrheit. Abstraktes Denken (die Form der reflektirenden Metaphysik) und abstraktes Anschauen (die Form des unmittelbaren Wissens) sind ein und dasselbe.

§. 75.

Die Beurtheilung dieser dritten Stellung, die dem Denken zur Wahrheit gegeben wird, hat nur auf eine Weise vorgenommen werden können, welche dieser Standpunkt unmittelbar in ihm selbst angiebt und zugesteht. Es ist hiemit als faktisch falsch aufgezeigt worden, dass es ein unmittelbares Wissen gebe, ein Wissen welches ohne Vermittlung es sei mit Anderem oder in ihm selbst mit sich sei. Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, dass das Denken nur an durch Anderes vermittelten Bestimmungen, — endlichen und bedingten, — fortgehe, und dass sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem Faktum aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht,

ist die Logik selbst und die ganze Philosophie das Beispiel.

§. 76.

In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben sogenannte unbefangene Metaphysik, das Princip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergiebt sich aus der Vergleichung, dass dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neuern Zeit als Cartesische Philosophie genommen hat, zurückgekehrt ist. In beiden ist behauptet:

1) Die einfache Untrennbarkeit des Denkens und Seins des Denkenden, — *Cogito ergo sum*, ist ganz dasselbe, dass mir im Bewusstsein das Sein, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbaret sei; (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich *Princ. phil. I.* 9, dass er unter Denken das Bewusstsein überhaupt als solches verstehe) und dass jene Untrennbarkeit die schlechthin erste (nicht vermittelte, bewiesene,) und gewisseste Erkenntniss sei.

2) Ebenso die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von Gott und seiner Existenz, so dass diese in der Vorstellung Gottes selbst enthalten ist, jene Vorstellung schlechthin nicht ohne die Bestimmung der Existenz, diese somit eine nothwendige und ewige ist. [1]

3) Was das gleichfalls unmittelbare Bewusstsein von der Existenz äusserer Dinge betrifft, so heisst dasselbe

---

[1] *Cart. Princ. phil. I. 15. magis hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; — intelliget, illiam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur.* Eine darauf folgende Wendung, die wie eine Vermittlung und Beweis lautet, thut dieser ersten Grundlage keinen Eintrag. — Bei Spinoza ist es ganz dasselbe dass Gottes Wesen, d. i., die abstrakte Vorstellung, die Existenz in sich schliesse. Die erste Definition Spinoza's ist die von *Causa sui*, dass sie ein solches sei, *cujus essentia involvit existensiam: sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens;* — die Untrennbarkeit des Begriffs vom Sein ist die Grundbestimmung und Voraussetzung. Aber welcher Begriff ist es, dem diese Untrennbarkeit vom Sein zukommt? nicht der von endlichen Dingen, denn diese sind eben solche, deren Existenz eine zufällige und erschaffene ist. — Dass bei Spinoza die 11te Proposition: dass

nichts anderes als das sinnliche Bewusstsein; dass wir ein solches haben ist die geringste der Erkenntnisse; es hat allein Interesse zu wissen, dass dies unmittelbare Wissen von dem Sein der äusserlichen Dinge Täuschung und Irrthum, und in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist, das Sein dieser äusserlichen Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein Schein ist, — dass sie wesentlich dies sind, nur eine Existenz zu haben, die von ihrem Begriff, Wesen trennbar ist.

§. 77.

Unterschieden sind aber beide Standpunkte:

1) Die Cartesische Philosophie geht von diesen unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen fort zu weiterer entwickelter Erkenntniss, und hat auf diese Weise den Wissenschaften der neuen Zeit den Ursprung gegeben. Der moderne Standpunkt dagegen ist zu dem für sich wichtigen Resultate gekommen (§. 62.), dass das Erkennen, welches an endlichen Vermittlungen fortgehe nur Endliches erkenne und keine Wahrheit enthalte; und verlangt an das Bewusstsein von Gott, dass es bei jenem und zwar ganz abstrakten Glauben stehen bleibe.[1]

2) Der moderne Standpunkt ändert dabei einerseits nichts an der von Cartesius eingeleiteten Methode des gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkennens, und führt die daraus entsprungenen Wissenschaften des Empirischen und Endlichen ganz auf dieselbe Weise fort, — andererseits aber verwirft dieser Standpunkt diese Methode, und damit weil er keine andere kennt, alle Methoden für das Wissen

---

Gott nothwendig existire, mit einem Beweise folgt, ebenso die 20ste: dass Gottes Existenz und sein Wesen ein und dasselbe sind, — ist ein überflüssiger Formalismus des Beweisens. Gott ist die (und zwar einzige) Substanz, die Substanz aber ist *Causa sui*, also existirt Gott nothwendig — heisst nichts anderes, als dass Gott dies ist, dessen Begriff und Sein unzertrennlich ist.

[1] Anselmus sagt dagegen: *Negligentia mihi videteur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. (Tractat. cur Deus homo)* — Anselm hat dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen als das, was jener moderne Glaube enthält.

von dem was seinem Gehalte nach unendlich ist; er überlässt sich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmuth des Empfindens, oder einem maasslosen Gutdünken und Raisonnement, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philosopheme erklärt. Die Philosophie gestattet nämlich nicht ein blosses Versichern, noch Einbilden noch beliebiges Hin- und Herdenken des Raisonnements.

§. 78.

Der Gegensatz von einer selbstständigen Unmittelbarkeit des Inhalts oder Wissens und einer dagegen ebenso selbstständigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar sei, ist zunächst deswegen bei Seite zu setzen, weil er eine blosse Voraussetzung und beliebige Versicherung ist. Eben so sind alle andere Voraussetzungen oder Vorurtheile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken genommen sein; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht und was an ihnen und ihren Gegensätzen sei erkannt werden soll.

Der Skepticismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargethan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie sogleich bemerkt werden wird. Uebrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skepticismus ist dieselbe mit der, dass der Wissenschaft das Zweifeln an Allem, d. i. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an Allem vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluss, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahirt und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfasst.

Näherer Begriff und Eintheilung der Logik.

§. 79.

Das Logische hat der Form nach drei Seiten α) die

abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige.

Diese drei Seiten machen nicht drei Theile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämmtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden, aber so werden sie nicht in Wahrheit betrachtet. — Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, so wie die Eintheilung ist hier ebenfalls nur anticipirt und historisch.

§. 80.

α) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.

§. 81.

β) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte.

1) Das Dialektische vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den Skepticismus aus; er enthält die blosse Negation als Resultat des Dialektischen. 2) Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äussere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen blossen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, so dass nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Raisonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blösse durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonnement erzeugt. — In ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolirte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältniss gesetzt, übrigens

in ihrem isolirten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen, sich als das was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Princip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äusserliche Erhebung über das Endliche liegt.

§. 82.

γ) Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige fasst die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist.

1) Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. 2) Dies Vernünftige ist daher, obwohl ein gedachtes auch abstraktes, zugleich ein Konkretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist. Mit blossen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3) In der spekulativen Logik ist die blosse Verstandes-Logik enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die gewöhnliche Logik ist, eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

§. 83.

Die Logik zerfällt in drei Theile:

I. In die Lehre von dem Sein.
II. Die Lehre von dem Wesen.
III. Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I. In seiner Unmittelbarkeit — dem Begriffe an sich.

II. In seiner Reflexion und Vermittlung, — dem Fürsichsein und Schein des Begriffes.

III. In seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Bei-sich-sein, — dem Begriffe an und für sich.

Erste Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Sein.

---

§. 84.

Das Sein ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seiende, in ihrem Unterschiede Andre gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Uebergehen in Anderes. Diese Fortbestimmung ist in Einem ein Heraussetzen und damit Entfalten des an sich seienden Begriffs, und zugleich das Insichgehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explikation des Begriffs in der Sphäre des Seins wird eben so sehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird.

§. 85.

Das Sein selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Denn Gott metaphysisch definiren, heisst dessen Natur in Gedanken als solchen ausdrücken; die Logik aber umfasst alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind. Die zweiten Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer Differenz sind, dagegen sind die Definitionen des Endlichen. Wenn aber die Form

von Definitionen gebraucht würde, so würde sie dies enthalten, dass ein Substrat der Vorstellung vorschwebt; denn auch das Absolute, als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken soll, bleibt im Verhältnisse zu seinem Prädikate, dem bestimmten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein gemeinter Gedanke, ein für sich unbestimmtes Substrat. Weil der Gedanke, die Sache um die es hier allein zu thun ist, nur im Prädikate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subjekt, etwas völlig Ueberflüssiges (vergl. §. 31, und unten Kap. vom Urtheile).

A.

Qualität.

a. Sein.

§. 86.

Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts vermitteltes und weiter bestimmtes sein kann.

Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren Sein gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewusstsein dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt. Sein kann bestimmt werden, als Ich-Ich, als die absolute Indifferenz oder Identität u. s. f. Im Bedürfnisse, entweder mit einem schlechthin Gewissen d. i. der Gewissheit seiner selbst, oder mit einer Definition oder Anschauung des absoluten Wahren anzufangen, können diese und andere dergleichen Formen dafür angesehen werden, dass sie die Ersten sein müssen. Aber indem innerhalb jeder dieser Formen bereits Vermittlung ist, so sind sie nicht wahrhaft die Ersten; die Vermittlung ist ein Hinausgegangensein aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen. Wenn Ich-Ich, oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft als nur das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Sein, so wie das

reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist.

Wird Sein als Prädikat des Absoluten ausgesagt, so giebt dies die erste Definition desselben: Das Absolute ist das Sein. Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste. Sie ist die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, dass Gott der Inbegriff aller Realitäten ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahirt werden, so dass Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste sei. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, so ist dies unmittelbar in dem ausgesprochen, was Jacobi von dem Gotte des Spinoza sagt, dass er das Principium des Seins in allem Dasein sei.

§. 87.

Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut-negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.

1) Es folgt hieraus die zweite Definition des Absoluten, dass es das Nichts ist; in der That ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, dass das Ding-an-sich das unbestimmte, schlechthin form- und damit inhaltslose ist; — oder auch dass Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als eben dieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die Buddhisten zum Princip von Allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von Allem machen, ist dieselbe Abstraktion. — 2) Wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als Sein und Nichts ausgedrückt ist, so scheint es als zu auffallend, dass er nichtig sei, als dass man nicht versuchen sollte das Sein zu fixiren und es gegen den Uebergang zu bewahren. Das Nachdenken muss in dieser Hinsicht darauf verfallen für das Sein eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z. B. als das in allem Wechsel beharrende, die unendlich bestimmbare Materie u. s. f. oder auch ohne Nachdenken als irgend eine einzelne Existenz, das nächste beste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weitern und konkretern Bestimmungen lassen das Sein nicht mehr als das reine Sein, wie es hier im An-

fang unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es Nichts; — ein Unsagbares; sein Unterschied von dem Nichts ist eine blosse Meinung. — Es ist gerade nur um das Bewusstsein über diese Anfänge zu thun, nämlich dass sie nichts als diese leere Abstraktionen, und jede von beiden so leer ist als die andere; der Trieb, in dem Sein oder in beiden eine feste Bedeutung zu finden, ist diese Nothwendigkeit selbst, welche das Sein und Nichts weiter führt und ihnen eine wahre, d. i. konkrete Bedeutung giebt. Dieses Fortgehen ist die logische Ausführung und der im Folgenden sich darstellende Verlauf. Das Nachdenken, welches tiefere Bestimmungen für sie findet, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige sondern nothwendige Weise, hervorbringen. — Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen; eine solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraktion wie Sein und Nichts, vielmehr ein Konkretes, in dem beide, Sein und Nichts, Momente sind. — Die höchste Form des Nichts für sich wäre die Freiheit, aber sie ist die Negativität, in sofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst und zwar absolute Affirmation ist.

§. 88.

Das Nichts ist als dieses unmittelbare sich selbstgleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins, so wie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.

1) Der Satz: Sein und Nichts ist Dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, dass sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der That ist er auch von dem härtesten, was das Denken sich zumuthet, denn Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne dass in dem einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche dessen Beziehung auf das Andere enthielte. Sie enthalten aber diese Bestimmung, wie in dem vorhergehenden §. aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist in sofern ganz analytisch; wie überhaupt der ganze Fortgang

des Philosophirens, als methodischer d. h. als nothwendiger nichts anders ist, als bloss das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. — Ebenso richtig, als die Einheit des Seins und Nichts, ist es aber auch, dass sie schlechthin verschieden sind, — das Eine nicht ist was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare, — so ist er wie er an denselben ist, das Unsagbare, die blosse Meinung. —

2) Es erfordert keinen grossen Aufwand von Witz, den Satz, dass Sein und Nichts Dasselbe ist, lächerlich zu machen, oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen mit der unwahren Versicherung, dass sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z. B. es sei hienach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sei oder nicht. In solchen Beispielen werden zum Theil besondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, untergeschoben und gefragt, ob es mir gleichgültig sei, dass die nützliche Sache sei oder nicht sei. In der That ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so dass es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt so wie von einem Inhalte die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit andern Existenzen, Zwecken u. s. f. gesetzt, die als gültig vorausgesetzt sind; von solchen Voraussetzungen ist es nun abhängig gemacht, ob das Sein oder Nichtsein eines bestimmten Inhalts dasselbe sei oder auch nicht. Es wird ein inhaltsvoller Unterschied dem leeren Unterschiede von Sein und Nichts untergeschoben. — Zum Theil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die bloss unter die Bestimmung des Seins oder Nichtseins gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes als nur Seiende oder auch Nichtseiende; dürftige Abstraktionen, wie Sein und Nichts, — und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten die es giebt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst

und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Sein und Nichts untergeschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen, als das, wovon die Rede ist, und hier ist bloss vom abstrakten Sein und Nichts die Rede. — 3) Es kann leicht gesagt werden, dass man die Einheit des Seins und Nichts nicht begreife. Der Begriff derselben aber ist in den vorhergehenden §§. angegeben, und er ist weiter nichts als dies angegebene; sie begreifen heisst nichts anderes, als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannichfaltigeres reicheres Bewusstsein, eine Vorstellung verlangt, so dass ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. In sofern das Nicht-begreifen-können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als dass die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in anderen Wissenschaften herrscht. Heisst das Nicht-Begreifen aber nur, dass man sich die Einheit des Seins und Nichts nicht vorstellen könne, so ist dies in der That so wenig der Fall, dass jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und dass man solche Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, dass man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorstellungen erkennt und sie nicht als ein Beispiel davon weiss. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das Werden. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, dass es Eine Vorstellung ist; ferner dass, wenn man sie analysirt, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner dass diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so dass Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist. — Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel ist der Anfang; die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloss ihr Nichts, sondern es ist schon auch ihr Sein darin.

Der Anfang ist selbst auch Werden, drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. — Man könnte, um sich dem gewöhnlichern Gang der Wissenschaften zu bequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs also des Anfangs als Anfangs beginnen, und diese Vorstellung analysiren; so würde man es sich vielleicht eher als Ergebniss der Analyse gefallen lassen, dass sich Sein und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4) Es ist aber noch zu bemerken, dass der Ausdruck: Sein und Nichts ist dasselbe, oder: die Einheit des Sein und Nichts, — ebenso alle andere solche Einheiten, des Subjekts und Objekts u. s. f. mit Recht anstössig ist, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, dass die Einheit herausgehoben, und die Verschiedenheit zwar darin liegt, (weil es z. B. Sein und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist,) aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehörigerweise abstrahirt, sie nicht bedacht zu sein scheint. In der That lässt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit gefasst werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seins und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloss als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. — Das Dasein dagegen ist diese Einheit, oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Dasein einseitig und endlich. Der Gegensatz ist als ob er verschwunden wäre; er ist nur an sich in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit gesetzt.

5) Dem Satze, dass das Sein das Uebergehen in Nichts und das Nichts das Uebergehen ins Sein ist; — dem Satze des Werdens steht der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Etwas wird nur aus Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, dass der Satz: aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts, das Werden in der That aufhebt; denn

das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muss aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unsern Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewusstsein, dass sie die Grundlage des Pantheismus, so wie ohne Kenntniss davon, dass die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

b. Dasein.

§. 89.

Das Sein im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Sein, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein **Resultat** ist somit das **Dasein**.

Es ist an diesem ersten Beispiele ein für allemal an das zu erinnern, was §. 82. und Anm. daselbst angegeben ist; was allein einen Fortgang und eine Entwicklung im Wissen begründen kann, ist, die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhalten. Wenn in irgend einem Gegenstande oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird, (— und es ist überall **gar nichts**, worin nicht der Widerspruch d. i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; — das Abstrahiren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an Einer Bestimmtheit, eine Anstrengung das Bewusstsein der andern, die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen) — wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlusssatz zu machen: **Also** ist dieser Gegensatz **Nichts**; wie **Zeno** zuerst von der Bewegung zeigte, dass sie sich widerspreche, dass sie also nicht **sei**, oder wie die Alten das **Entstehen** und **Vergehen**, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrucke erkannten, dass das **Eine**, d. i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt so bloss bei der negativen Seite des Resultates stehen, und abstrahirt von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein **bestimmtes** Resultat, hier ein reines **Nichts**, aber **Nichts** welches das **Sein**, und ebenso ein Sein welches das Nichts in sich schliesst. So ist 1) das Dasein die Ein-

heit des Seins und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, — eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind; 2) da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so ist es in der Form einfacher Einheit mit sich oder selbst als ein Sein, aber ein Sein mit der Negation oder Bestimmtheit; es ist das Werden in der Form des einen seiner Momente, des Seins, gesetzt.

§. 90.

α) Das Dasein ist Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbar oder seiende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektirt ist Daseiendes, Etwas. — Die Kategorien, die sich an dem Dasein entwickeln, sind nur summarisch anzugeben.

§. 91.

Die Qualität, als seiende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen aber von ihr unterschiedenen Negation ist Realität. Die Negation nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Dasein und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Anderssein. Die Qualität, indem dies Anderssein ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, — ist Sein-für-anderes, — eine Breite des Daseins, des Etwas. Das Sein der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes ist das An-sich-sein.

§. 92.

β) Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, das Ansichsein, wäre nur die leere Abstraktion des Seins. Im Dasein ist die Bestimmtheit eins mit dem Sein, welche zugleich als Negation gesetzt, Grenze, Schranke ist. Daher ist das Anderssein nicht ein gleichgültiges ausser ihm, sondern sein eigenes Moment. Etwas ist durch seine Qualität erstlich endlich, und zweitens veränderlich, so dass die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Sein angehört.

§. 93.

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und sofort ins Unendliche.

§. 94.

Diese **Unendlichkeit** ist die **schlechte** oder **negative** Unendlichkeit, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit eben so sehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das **Sollen** des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progress ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, dass es sowohl **Etwas** ist als sein **Anderes**, und ist das perennirende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen,

§. 95.

γ) Was in der That vorhanden ist, ist, dass Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältniss zu einem Anderen, selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein **Anderes** zu sein, — so geht hiemit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur **mit sich selbst** zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst ist die **wahrhafte Unendlichkeit**. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das **Andre**, es wird das **Andre** des **Andern**. So ist das Sein, aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das **Fürsichsein**.

Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichen unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, dass auf solche Weise sogleich das Unendliche nur **das Eine der Beiden** ist, dass es hiemit zu einem nur **Besondern** gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, **neben** dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Grenze hat, ist **nicht** das, was es sein soll, nicht das Unendliche, sondern ist nur **endlich**. — In solchem Verhältnisse, wo das Endliche **Hüben**, das Unendliche **Drüben**, das erste **diesseits**, das andere **jenseits** gestellt ist, wird dem Endlichen die **gleiche Würde des Bestehens** und der **Selbstständigkeit** mit dem Unendlichen zugeschrieben; das Sein des Endlichen wird zu einem absoluten Sein gemacht; es steht

in solchem Dualismus fest für sich. Vom Unendlichen so zu sagen berührt würde es vernichtigt; aber es soll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es soll ein Abgrund, eine unübersteigbare Kluft zwischen beiden sich befinden, das Unendliche schlechthin drüben, und das Endliche hüben verharren. Indem die Behauptung von dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu sein meint, steht sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandes-Metaphysik. Es geschieht hier dasselbe, was der unendliche Progress ausdrückt, das einemal wird zugegeben, dass das Endliche nicht an und für sich sei, dass ihm nicht selbstständige Wirklichkeit, nicht absolutes Sein zukomme, dass es nur ein Vorübergehendes ist; das andremal wird dies sogleich vergessen, und das Endliche dem Unendlichen nur gegenüber, schlechthin getrennt von demselben und der Vernichtung entnommen als selbstständig für sich beharrend vorgestellt. — Indem das Denken auf solche Weise sich zum Unendlichen zu erheben meint, so widerfährt ihm das Gegentheil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches ist, und das Endliche, welches von ihm verlassen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Absoluten zu machen.

Wenn man nach der angestellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verstandes-Gegensatzes vom Endlichen und Unendlichen (womit Plato's Philebus mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, dass das Unendliche und Endliche hiemit Eins sei, dass das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er ist eben so sehr schief und falsch wie vorhin von der Einheit des Seins und Nichts bemerkt worden ist. Er führt ferner auf den gerechten Vorwurf von der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen Unendlichen. Denn in jenem Ausdruck erscheint das Endliche als belassen; es wird nicht ausdrücklich als aufgehoben ausgedrückt. — Oder indem darauf reflektirt würde, dass es als eins mit dem Unendlichen gesetzt allerdings nicht bleiben könnte, was es ausser dieser Einheit war, und wenigstens an seiner Bestimmung etwas litte, (wie das Kali mit der Säure verbunden von seinen Eigenschaften

verliert) so widerführe eben dies dem Unendlichen, das als das Negative seinerseits gleichfalls an dem Andern abgestumpft würde. In der That geschieht solches auch dem abstrakten, einseitigen Unendlichen des Verstandes. Aber das wahrhafte Unendliche verhält sich nicht bloss wie die einseitige Säure; sondern es erhält sich; die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative, und nur das Endliche das Aufgehobene.

Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idialität eingetreten. Das Dasein zunächst nur nach seinem Sein oder seiner Affirmation aufgefasst, hat Realität (§. 91.), somit ist auch die Endlichkeit zunächst in der Bestimmung der Realität. Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität. Ebenso sehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ein unwahres, ein ideelles. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Es kommt allein darauf an, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besondern und Endlichen gemacht wird. — Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden; der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab. Dieser Unterschied erledigt sich durch die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unwiderleglichen Reflexionen, die im §. enthalten sind.

c. Fürsichsein.

§. 96.

α) Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das Eins, — das in sich selbst Unterschiedslose damit das Andere aus sich Ausschliessende.

§. 97.

β) Die Beziehung des Negativen auf sich ist negative Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, d. i. Setzen Vieler Eins.

Nach der Unmittelbarkeit des Fürsichseienden sind diese Viele Seiende, und die Repulsion der seienden Eins wird in sofern ihre Repulsion gegeneinander als Vorhandener oder gegenseitiges Ausschliessen.

§. 98.

γ) Die Vielen sind aber das Eine was das Andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie als negatives Verhalten der vielen Eins gegeneinander ebenso wesentlich ihre Beziehung auf einander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repelliren bezieht, Eins sind. so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentlich Attraktion; und das ausschliessende Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf. Die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An- und- für sich-Bestimmtsein erreicht hat, ist hiemit in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Sein als Quantität.

Die atomistische Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichsein, als Eins, und als Viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die am Begriffe des Eins sich zeigende Repulsion angenommen worden; nicht aber so die Attraktion, sondern der Zufall, d. i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixirt ist, so ist das Zusammenkommen desselben mit andern allerdings als etwas ganz äusserliches anzusehen. — Das Leere, welches als das andere Princip zu den Atomen angenommen wird, ist die Repulsion selbst vorgestellt als das seiende Nichts zwischen den Atomen. — Die neuere Atomistik, — und die Physik behält noch immer dies Princip bei, hat insofern die Atome aufgegeben, als sie sich an kleine Theilchen, Moleküles hält; sie hat sich damit dem sinnlichen Vorstellen näher gebracht, aber die denkende Bestimmung verlassen. — Indem ferner der Repulsivkraft eine Attraktivkraft an die Seite gesetzt wird, so ist der Gegensatz zwar vollständig gemacht und man hat sich viel mit der Entdeckung dieser sogenannten Naturkraft gewusst. Aber die Beziehung beider aufeinander, was das Konkrete und Wahrhafte derselben ausmacht, wäre aus der trüben Verwirrung zu reissen, in der sie auch noch in

Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gelassen ist. — Noch wichtiger als im Physischen ist in neuern Zeiten die atomistische Ansicht im Politischen geworden. Nach derselben ist der Wille der Einzelnen als solcher das Princip des Staates, das Attrahirende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äusserliche Verhältniss des Vertrags.

B.

Quantität.

a. Die reine Quantität.

§. 99.

Die Quantität ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist.

1) Der Ausdruck Grösse ist in sofern für Quantität nicht passend, als er vornehmlich die bestimmte Quantität bezeichnet. 2) Die Mathematik pflegt die Grösse als das zu definiren, was vermehrt oder vermindert werden kann; so fehlerhaft diese Definition ist, indem sie das Definitum selbst wieder enthält, so liegt doch dies darin, dass die Grössebestimmung eine solche ist, die als veränderlich und gleichgültig gesetzt sei, so dass unbeschadet einer Veränderung derselben, einer vermehrten Extension oder Intension, die Sache z. B. ein Haus, Roth, nicht aufhöre Haus, Roth zu sein. 3) Das Absolute ist reine Quantität, — dieser Standpunkt fällt im allgemeinen damit zusammen, dass dem Absoluten die Bestimmung von Materie gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung sei. Aucht macht die Quantität die Grundbestimmung des Absoluten aus, wenn es so gefasst wird, dass an ihm, dem absolut-indifferenten, aller Unterschied nur quantitativ sei. — Sonst können der reine Raum, die Zeit u. s. f. als Beispiele der Quantität genommen werden, in sofern das Reale als gleichgültige Raum- oder Zeiterfüllung aufgefasst werden soll.

§. 100.

Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich, oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst, ist kontinuirliche, — in der andern in ihr enthaltenen Bestimmung des Eins ist sie diskrete Grösse. Jene Quantität ist aber eben sowohl diskret, denn sie ist nur Kontinuität des Vielen; diese eben so kontinuirlich, ihre Kontinuität ist das Eins als Dasselbe der vielen Eins, die Einheit.

1) Die kontinuirliche und diskrete Grösse müssen daher nicht in sofern als Arten angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der andern nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, dass dasselbe Ganze das einemal unter der einen, das anderemal unter der andern seiner Bestimmungen gesetzt ist. 2) Die Antinomie des Raums, der Zeit oder der Materie, in Ansehung ihrer Theilbarkeit ins Unendliche oder aber ihres Bestehens aus Untheilbaren ist nichts anderes, als die Behauptung der Quantität das einemal als kontinuirlicher, das anderemal als diskreter. Werden Raum, Zeit u. s. w. nur mit der Bestimmung kontinuirlicher Quantität gesetzt, so sind sie theilbar ins Unendliche; mit der Bestimmung diskreter Grösse aber sind sie an sich getheilt und bestehen aus untheilbaren Eins; das Eine ist so einseitig als das andere.

b. Das Quantum.

§. 101.

Die Quantität wesentlich gesetzt mit der ausschliessenden Bestimmtheit, die in ihr enthalten ist, ist Quantum, begrenzte Quantität.

§. 102.

Das Quantum hat seine Entwicklung und vollkommene Bestimmtheit in der Zahl, die als ihr Element das Eins nach dem Momente der Diskretion die Anzahl, nach dem der Kontinuität die Einheit, als seine qualitativen Momente in sich enthält.

In der Arithmetik pflegen die Rechnungsarten

als zufällige Weisen, die Zahlen zu behandeln, aufgeführt zu werden. Wenn in ihnen eine Nothwendigkeit und damit ein Verstand liegen soll, so muss derselbe in einem Princip, und dies kann nur in den Bestimmungen liegen, die in dem Begriffe der Zahl selbst enthalten sind; dies Princip soll hier kurz aufgezeigt werden. — Die Bestimmungen des Begriffs der Zahl sind die Anzahl und die Einheit, und die Zahl selbst ist die Einheit beider. Die Einheit aber auf empirische Zahlen angewendet ist nur die Gleichheit derselben; so muss das Princip der Rechnungsarten sein, Zahlen in das Verhältniss von Einheit und Anzahl zu setzen und die Gleichheit dieser Bestimmungen hervorzubringen.

Indem die Eins oder die Zahlen selbst gleichgültig gegen einander sind, so erscheint die Einheit, in welche sie versetzt werden, überhaupt als ein äusserliches Zusammenfassen. Rechnen ist darum überhaupt Zählen, und der Unterschied der Arten zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beschaffenheit der Zahlen, die zusammengezählt werden, und für die Beschaffenheit ist die Bestimmung von Einheit und Anzahl das Princip.

Numeriren ist das erste, die Zahl überhaupt machen, ein Zusammenfassen von beliebig vielen Eins. — Eine Rechnungsart aber ist das Zusammenzählen von solchen, die schon Zahlen, nicht mehr das blosse Eins sind.

Die Zahlen sind unmittelbar und zuerst ganz unbestimmt Zahlen überhaupt, ungleich daher überhaupt; das Zusammenfassen oder Zählen von solchen ist Addiren.

Die nächste Bestimmung ist, dass die Zahlen gleich überhaupt sind, damit machen sie Eine Einheit aus, und es ist eine Anzahl solcher vorhanden; solche Zahlen zu zählen ist das Multipliciren; — wobei es gleichgültig ist, wie die Bestimmungen von Anzahl und Einheit an die beiden Zahlen, die Faktoren, vertheilt, welche für die Anzahl und welche dagegen für die Einheit genommen wird.

Die dritte Bestimmtheit ist endlich die Gleichheit der Anzahl und der Einheit. Das Zusammenzählen so bestimmter Zahlen ist das Erheben in die Potenz — und zunächst in das Quadrat. — Das weitere Potenziren ist das formelle wieder in die unbestimmte Anzahl ausgehende Fortsetzen der Multiplikation

der Zahl mit sich selbst. — Da in dieser dritten Bestimmung die vollkommene Gleichheit des einzigen vorhandenen Unterschieds, der Anzahl und der Einheit, erreicht ist, so kann es nicht mehrere als diese drei Rechnungsarten geben. — Dem Zusammenzählen entspricht das Auflösen der Zahlen nach denselben Bestimmtheiten. Es giebt daher neben den drei angeführten Arten, welche in sofern die positiven genannt werden können, auch drei negative.

c. Der Grad.

§. 103.

Die Grenze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit, die intensive Grösse oder der Grad.

Der Unterschied der kontinuirlichen und diskreten Grössen von den extensiven und intensiven besteht daher darin, dass die erstern auf die Quantität überhaupt gehen, diese aber auf die Grenze oder Bestimmtheit derselben als solcher. — Gleichfalls sind die extensive und intensive Grösse auch nicht zwei Arten, deren jede eine Bestimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extensive Grösse ist, ist ebenso sehr als intensive, und umgekehrt.

§. 104.

Im Grade ist der Begriff des Quantums gesetzt. Er ist die Grösse als gleichgültig für sich und einfach, so dass sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin ausser ihr in andern Grössen hat. In diesem Widerspruch, dass die fürsichseiende gleichgültige Grenze die absolute Aeusserlichkeit ist, ist der unendliche quantitative Progress gesetzt, — eine Unmittelbarkeit, die unmittelbar in ihr Gegentheil, in das Vermitteltsein (das Hinausgehen über das so eben gesetzte Quantum), und umgekehrt, umschlägt.

Die Zahl ist Gedanke, aber der Gedanke als ein sich vollkommen äusserliches Sein. Sie gehört nicht der Anschauung an, weil sie Gedanke ist, aber ist der die Aeusserlichkeit der Anschauung zu seiner Bestimmung habende Gedanke. — Das Quantum kann daher

nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es selbst ist durch seinen Begriff dieses Hinausschicken über sich. Der unendliche quantitative Progress ist ebenfalls die gedankenlose Wiederholung eines und desselben Widerspruchs, der das Quantum überhaupt und in seiner Bestimmtheit gesetzt, der Grad, ist. Ueber den Ueberfluss, diesen Widerspruch in der Form des unendlichen Progresses auszusprechen, sagt mit Recht Zeno bei Aristoteles: es ist dasselbe, etwas einmal sagen, und es immer sagen.

§. 105.

Dieses sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Aeusserlichsein des Quantums macht seine Qualität aus; es ist in demselben eben es selbst und auf sich bezogen. Es ist die Aeusserlichkeit, d. i. das Quantitative, und das Fürsichsein, das Qualitative, darin vereinigt. — Das Quantum an ihm selbst so gesetzt ist das quantitative Verhältniss, — Bestimmtheit, welche eben so sehr ein unmittelbares Quantum, der Exponent, als Vermittlung ist, nämlich die Beziehung irgend eines Quantums auf ein anderes, — die beiden Seiten des Verhältnisses, die zugleich nicht nach ihrem unmittelbaren Werthe gelten, sondern deren Werth nur in dieser Beziehung ist.

§. 106.

Die Seiten des Verhältnisses sind noch unmittelbare Quanta, und die qualitative und die quantitative Bestimmung einander noch äusserlich. Nach ihrer Wahrheit aber, dass das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Aeusserlichkeit ist, oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maass.

C.

Das Maass.

§. 107.

Das Maass ist das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist.

§. 108.

In sofern im Maass Qualität und Quantität nur in unmittelbarer Einheit sind, so tritt ihr Unterschied auf eine ebenso unmittelbare Weise an ihnen hervor. Das specifische Quantum ist in sofern theils blosses Quantum und das Dasein ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne dass das Maass, welches in sofern eine Regel ist, dadurch aufgehoben wird, theils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität.

§. 109.

Das Maasslose ist zunächst dies Hinausgehen eines Maasses durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältniss, das Maasslose des ersten, eben so sehr qualitativ ist, so ist das Maasslose gleichfalls ein Maass; welche beide Uebergänge von Qualität in Quantum und von diesem in jene wieder als unendlicher Progress vorgestellt werden können, — als das sich im Maasslosen Aufheben und Wiederherstellen des Maasses.

§. 110.

Was hierin in der That geschieht, ist, dass die Unmittelbarkeit, welche noch dem Maasse als solchem zukommt, aufgehoben wird; Qualität und Quantität selbst sind an ihm zunächst als unmittelbare, und es ist nur ihre relative Identität. Das Maass zeigt sich aber in das Maasslose sich aufzuheben, jedoch in diesem, welches dessen Negation, aber selbst Einheit der Quantität und Qualität ist, eben so sehr nur mit sich selbst zusammenzugehen.

§. 111.

Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte statt der abstraktern Seiten, des Seins und Nichts, Etwas und eines andern u. s. f. nun die Qualität und Quantität zu seinen Seiten. Diese sind α) zunächst, die Qualität in die Quantität (§. 98.) und die Quantität in die Qualität (§. 105.) übergegangen, und damit beide als Negationen aufgezeigt. β) Aber in ihrer Einheit (dem Maasse) sind sie zunächst unterschieden und die eine nur vermittelst der andern; und γ) nachdem sich

die Unmittelbarkeit dieser Einheit als sich aufhebend erwiesen, so ist diese Einheit nunmehr gesetzt als das, was sie an sich ist, als einfache Beziehung-auf-sich, welche das Sein überhaupt und dessen Formen als aufgehobene in sich enthält. — Das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer Selbst Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist das Wesen.

Zweite Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Wesen.

---

§. 112.

Das Wesen ist der Begriff als gesetzter Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur relative, noch nicht als schlechthin in sich reflektirt; darum ist der Begriff noch nicht als Fürsich. Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern als ein Gesetztes und Vermitteltes ist. — Das Sein ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen als einfache Beziehung auf sich selbst, Sein; fürs andere ist aber das Sein nach seiner einseitigen Bestimmung, unmittelbares zu sein, zu einem nur negativen herabgesetzt, zu einem Scheine. — Das Wesen ist hiemit das Sein als Scheinen in sich selbst.

Das Absolute ist das Wesen. — Diese Definition ist in sofern dieselbe als die, dass es das Sein ist, in sofern Sein gleichfalls die einfache Beziehung auf sich ist; aber sie ist zugleich höher, weil das Wesen das in sich gegangene Sein ist, d. i. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung gesetzt als die Negation des Negativen, als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst. — Indem das Absolute als Wesen bestimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne einer Abstraktion von allen bestimmten Prädikaten genommen. Dieses negative Thun, das Abstrahiren, fällt dann ausserhalb des Wesens, und das Wesen selbst ist so nur als ein Resultat ohne diese seine Prämisse,

das *caput mortuum* der Abstraktion. Aber da diese Negativität dem Sein nicht äusserlich, sondern seine eigene Dialektik ist, so ist seine Wahrheit, das Wesen, als das in sich gegangene oder in sich seiende Sein; seinen Unterschied vom unmittelbaren Sein, macht jene Reflexion, sein Scheinen in sich selbst, aus, und sie ist die eigenthümliche Bestimmung des Wesens selbst.

§. 113.

Die Beziehung-auf-sich im Wesen ist die Form der Identität, der Reflexion-in-sich; diese ist hier an die Stelle der Unmittelbarkeit des Seins getreten; beide sind dieselben Abstraktionen der Beziehung-auf-sich.

Die Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit, alles Beschränkte und Endliche für ein Seiendes zu nehmen, geht in die Hartnäckigkeit des Verstandes über, es als ein mit-sich-identisches, sich in sich nicht widersprechendes, zu fassen.

§. 114.

Diese Identität erscheint als aus dem Sein herkommend zunächst nur mit den Bestimmungen des Seins behaftet und darauf als ein Aeusserliches bezogen. Wird dasselbe so von dem Wesen abgesondert genommen, so heisst es das Unwesentliche. Aber das Wesen ist Insich-sein, es ist wesentlich, nur in sofern es das Negative seiner in ihm selbst, die Beziehung-auf-anderes, die Vermittlung in ihm selbst hat. Es hat daher das Unwesentliche als seinen eigenen Schein in sich. Aber indem das Unterscheiden im Scheinen oder Vermitteln enthalten ist, das Unterschiedene aber im Unterschiede von derjenigen Identität, aus der es kommt und in der es nicht ist oder als Schein liegt, selbst die Form der Identität erhält, so ist dasselbe so in der Weise der sich auf sich beziehenden Unmittelbarkeit oder des Seins; die Sphäre des Wesens wird dadurch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Es ist in ihr Alles so gesetzt, dass es sich auf sich bezieht und dass zugleich darüber hinausgegangen ist, — als ein Sein der Reflexion ein Sein, in dem ein Anderes scheint, und das in einem Andern scheint. — Sie ist daher auch die Sphäre des gesetzten Widerspruches, der in der Sphäre des Seins nur an sich ist.

Es kommen in der Entwickelung des Wesens, weil der Eine Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor, als in der Entwickelung des Seins, aber in reflektirter Form. Also statt des Seins und Nichts treten jetzt die Formen des Positiven und Negativen ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Sein als Identität entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der Unterschied; — so ferner das Werden als Grund sogleich selbst des Daseins, das als auf den Grund reflektirt, Existenz ist u. s. f. — Dieser (der schwerste) Theil der Logik enthält vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt; — als Erzeugnisse des reflektirenden Verstandes, der zugleich die Unterschiede als selbstständig annimmt, und zugleich auch ihre Relativität setzt; — beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein Auch verbindet, und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint.

A.

Das Wesen als Grund der Existenz.

a. Die reinen Reflexionsbestimmungen.

α) Identität.

§. 115.

Das Wesen scheint in sich, oder ist reine Reflexion, so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektirte, — Identität mit sich.

Formelle oder Verstandes-Identität ist diese Identität, in sofern an ihr festgehalten und von dem Unterschiede abstrahirt wird. Oder die Abstraktion ist vielmehr das Setzen dieser formellen Identität, die Verwandlung eines in sich Konkreten in diese Form der Einfachheit, — es sei dass ein Theil des am Konkreten vorhandenen Mannichfaltigen weggelassen (durch das sogenannte Analysiren), und nur eines derselben herausgenommen wird, oder dass mit Weglassung ihrer Verschiedenheit die mannichfaltigen Bestimmtheiten in Eine zusammengezogen werden.

Die Identität mit dem Absoluten, als Subjekte eines Satzes, verbunden, — so lautet er: das Absolute ist

das mit sich Identische. — So wahr dieser Satz ist, so ist es zweideutig, ob er in seiner Wahrheit gemeint ist; er ist darum in seinem Ausdrucke wenigstens unvollständig; denn es ist unentschieden, ob die abstrakte Verstandes-Identität, d. i. im Gegensatze gegen die andern Bestimmungen des Wesens, — oder aber die Identität als in sich konkrete gemeint ist; so ist sie, wie sich ergeben wird, zunächst der Grund und dann in höherer Wahrheit der Begriff. — Auch das Wort: Absolut, selbst, hat häufig keine weitere Bedeutung als die von Abstrakt; so heisst absoluter Raum, absolute Zeit, nichts weiter als der abstrakte Raum und die abstrakte Zeit.

Die Bestimmungen des Wesens als wesentliche Bestimmungen genommen, werden sie Prädikate eines vorausgesetzten Subjekts, das, weil sie wesentlich, Alles, ist. Die Sätze, die dadurch entstehen, sind als die allgemeinen Denkgesetze ausgesprochen worden. Der Satz der Identität lautet demnach: Alles ist mit sich identisch; A=A; und negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A sein. — Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist nichts als das Gesetz des abstrakten Verstandes. Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert. Namentlich wird es aber durch die folgenden sogenannten Denkgesetze aufgehoben, welche das Gegentheil dieses Gesetzes zu Gesetzen machen. — Wenn man behauptet, dieser Satz könne nicht bewiesen werden, aber jedes Bewusstsein verfahre darnach, und stimme ihm nach der Erfahrung sogleich zu wie es ihn vernehme, so ist dieser angeblichen Erfahrung der Schule die allgemeine Erfahrung entgegenzusetzen, dass kein Bewusstsein nach diesem Gesetze denkt, noch Vorstellungen hat, u. s. f. noch spricht, dass keine Existenz welcher Art sie sei, nach demselben existirt. Das Sprechen nach diesem seinsollenden Gesetze der Wahrheit (ein Planet ist — ein Planet, der Magnetismus ist — der Magnetismus, der Geist ist — ein Geist) gilt mit vollem Recht für albern; dies ist wohl allgemeine Erfahrung. Die Schule, in der allein solche Gesetze gelten, hat sich längst mit ihrer Logik, welche dieselbe

ernsthaft vorträgt, bei dem gesunden Menschenverstande, wie bei der Vernunft um den Kredit gebracht.

β) Der Unterschied.

§. 116.

Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstossen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschieds.

Das Anderssein ist hier nicht mehr das qualitative, die Bestimmtheit, Gränze; sondern als im Wesen, dem auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, Unterschied, Gesetztsein, Vermitteltsein.

§. 117.

Der Unterschied ist 1) unmittelbarer Unterschied, die Verschiedenheit, in der die Unterschiedenen, jedes für sich ist, was es ist, und gleichgültig gegen seine Beziehung auf das andere, welche also eine ihm äusserliche ist. Um der Gleichgültigkeit der Verschiedenen gegen ihren Unterschied willen fällt derselbe ausser ihnen in ein Drittes, Vergleichendes. Dieser äusserliche Unterschied ist als Identität der Bezogenen die Gleichheit, als Nichtidentität derselben die Ungleichheit.

Diese Bestimmungen selbst lässt der Verstand so auseinander fallen, dass obschon die Vergleichung ein und dasselbe Substrat für die Gleichheit und Ungleichheit hat, dies verschiedene Seiten und Rücksichten an demselben sein sollen, aber die Gleichheit für sich ist nur das vorige, die Identität, und die Ungleichheit für sich ist der Unterschied.

Die Verschiedenheit ist gleichfalls in einen Satz verwandelt worden, in den, dass Alles verschieden ist, oder dass es nicht zwei Dinge giebt, die einander vollkommen gleich sind. Hier wird Allem das entgegengesetzte Prädikat von der ihm im ersten Satze beigelegten Identität gegeben, also ein dem ersten widersprechendes Gesetz gegeben. Jedoch aber soll, in sofern die Verschiedenheit nur der äussern Vergleichung angehörig sei, etwas für sich selbst nur identisch mit sich, und so dieser zweite Satz nicht dem ersten widersprechend sein. Dann aber

gehört auch die Verschiedenheit nicht dem Etwas oder Allem an, sie macht keine wesentliche Bestimmung dieses Subjekts aus; dieser zweite Satz kann auf diese Weise gar nicht gesagt werden. — Ist aber das Etwas selbst, nach dem Satze, verschieden, so ist es dies durch seine eigene Bestimmtheit; hiermit ist dann aber nicht mehr die Verschiedenheit als solche, sondern der bestimmte Unterschied gemeint. — Dies ist auch der Sinn des Leibnitzischen Satzes.

§. 118.

Die Gleichheit ist eine Identität nur solcher, die nicht dieselben, nicht identisch mit einander sind, — und die Ungleichheit ist Beziehung der Ungleichen. Beide fällen also nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinander, sondern eine ist ein Scheinen in die andere. Die Verschiedenheit ist daher Unterschied der Reflexion, oder Unterschied an sich selbst, bestimmter Unterschied.

§. 119.

2) Der Unterschied an sich ist der wesentliche, das Positive und das Negative, so dass jenes so die identische Beziehung auf sich ist, dass es nicht das Negative, und dieses das Unterschiedene so für sich ist, dass es nicht das Positive ist. Indem jedes so für sich ist, als es nicht das Andere ist, scheint jedes in dem Andern und ist nur, in sofern das Andere ist. Der Unterschied des Wesens ist daher die Entgegensetzung, nach welcher das Unterschiedene nicht ein Anderes überhaupt, sondern sein Anderes sich gegenüber hat; d. h. jedes hat seine eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflektirt, als es in das Andere reflektirt ist, und ebenso das Andere; jedes ist so des Andern sein Anderes.

Der Unterschied an sich giebt den Satz: Alles ist ein wesentlich unterschiedenes, — oder wie er auch ausgedrückt worden ist, von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, und es giebt kein Drittes. — Dieser Satz des Gegensatzes widerspricht am ausdrücklichsten dem Satze der Identität, indem Etwas nach dem einen nur die Beziehung auf sich, nach dem andern aber ein Entgegengesetztes, die Beziehung auf sein an-

deres sein soll. Es ist die eigenthümliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetze nebeneinander zu stellen, ohne sie auch nur zu vergleichen. — Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und indem er dies thut, denselben begeht. A soll entweder + A oder — A sein; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch — ist, und das eben sowohl auch als + A und als — A gesetzt ist. Wenn + W 6 Meilen Richtung nach Westen, — W aber 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet, und + und — sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums was sie ohne und mit dem Gegensatz waren. Selbst das blosse *plus* und *minus* der Zahl oder der abstrakten Richtung haben, wenn man will, die Null zu ihrem Dritten; aber es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass der leere Verstandesgegensatz von + und — nicht auch seine Stelle habe, bei ebensolchen Abstraktionen, wie Zahl, Richtung u. s. f.

In der Lehre von den kontradiktorischen Begriffen heisst der eine Begriff z. B. Blau (auch so etwas wie die sinnliche Vorstellung einer Farbe wird in solcher Lehre Begriff genannt) der andere Nichtblau, so dass dies Andere nicht ein Affirmatives, etwa Gelb wäre, sondern nur das Abstrakt-Negative festgehalten werden soll. — Dass das Negative in ihm selbst ebenso sehr positiv ist, s. folg. §.; dies liegt auch schon in der Bestimmung dass das einem Andern Entgegengesetzte sein Anderes ist. — Die Leerheit des Gegensatzes von sogenannten kontradiktorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem so zu sagen grandiosen Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes, dass jedem Dinge von allen so entgegengesetzten Prädikaten das Eine zukomme und das Andere nicht, so dass der Geist sei entweder weiss oder nicht weiss, gelb oder nicht gelb u. s. f. ins Unendliche.

Indem vergessen wird, dass Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität in der Form des Satzes des Widerspruchs genommen, und ein Begriff, dem von Zwei einander widersprechenden Merkmalen keins (s. vorhin) oder alle beide zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z. B. ein viereckiger Zirkel.

Ob nun gleich ein vieleckiger Zirkel und ein geradliniger Kreisbogen ebenso sehr diesem Satze widerstreitet, haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigten Seiten zu betrachten und zu behandeln. Aber so etwas wie ein Zirkel (seine blosse Bestimmtheit) ist noch kein Begriff; im Begriffe des Zirkels ist Mittelpunkt und Peripherie gleich wesentlich, beide Merkmale kommen ihm zu; und doch ist Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengesetzt und widersprechend.

Die in der Physik so viel geltende Vorstellung von Polarität enthält in sich die richtigere Bestimmung der Entgegensetzung, aber wenn die Physik sich in Ansehung der Gedanken an die gewöhnliche Logik hält, so würde sie leicht erschrecken, wenn sie sich die Polarität entwickelte und zu den Gedanken käme, die darin liegen.

§. 120.

Das Positive ist jenes Verschiedene, welches für sich und zugleich nicht gleichgültig gegen seine Beziehung auf sein anderes sein soll. Das Negative soll eben so selbstständig, die negative Beziehung auf sich, für sich sein, aber zugleich als negatives schlechthin diese seine Beziehung auf sich, sein Positives, nur im Andern haben. Beide sind somit der gesetzte Widerspruch, beide sind an sich dasselbe. Beide sind es auch für sich, indem jedes das Aufheben des andern und seiner selbst ist. Sie gehen hiemit zu Grunde. — Oder unmittelbar ist der wesentliche Unterschied, als Unterschied an und für sich nur der Unterschied seiner von ihm selbst, enthält also das Identische; zum ganzen an und fürsich-seienden Unterschiede gehört also sowohl er selbst, als die Identität. — Als sich auf sich beziehender Unterschied ist er gleichfalls schon als das mit sich Identische ausgesprochen, und das Entgegengesetzte ist überhaupt dasjenige, welches das Eine und sein Anderes, sich und sein Entgegengesetztes, in sich selbst enthält. Das Insich-sein des Wesens so bestimmt ist der Grund.

γ) Der Grund.

§. 121.

Der Grund ist die Einheit der Identität und des Unterschieds; die Wahrheit dessen, als was sich der

Unterschied und die Identität ergeben hat, — die Reflexion-in-sich, die eben so sehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist. Er ist das Wesen als Totalität gesetzt.

Der Satz des Grundes heisst: Alles hat seinen zureichenden Grund, d. h. nicht die Bestimmung von Etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloss Positives oder als bloss Negatives, ist die wahre Wesenheit von Etwas, sondern dass es sein Sein in einem andern hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist. Dieses ist eben so sehr nicht abstrakte Reflexion in sich, sondern in Anderes. Der Grund ist das in sich seiende Wesen, und dieses ist wesentlich Grund, und Grund ist es nur in sofern es Grund von Etwas, von einem Andern ist.

§. 122.

Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittlung in sich; als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun gesetzt als das sich Aufheben des Unterschieds und damit der Vermittlung. Dies ist also die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, aber des Seins, in sofern es durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt ist; — die Existenz.

Der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt, noch ist er Zweck, daher ist er nicht thätig, noch hervorbringend; sondern eine Existenz geht aus dem Grunde nur hervor. Der bestimmte Grund ist darum etwas formelles; irgend eine Bestimmtheit, in sofern sie als bezogen auf sich selbst, als Affirmation gesetzt wird, im Verhältniss zu der damit zusammenhängenden unmittelbaren Existenz. Er ist eben damit, dass er Grund ist, auch ein guter Grund, denn Gut heisst ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives, und jede Bestimmtheit ist gut, die in irgend einer Weise als ein zugestanden Affirmatives ausgesprochen werden kann. Ein Grund kann daher für alles gefunden und angegeben werden, und ein guter Grund (z. B. guter Beweggrund zu handeln) kann etwas bewirken oder auch nicht, eine Folge haben oder auch nicht. Beweggrund, der etwas bewirkt, wird er z. B. durch die Aufnahme in einen Willen, der ihn erst zum thätigen und einer Ursache macht.

b. Die Existenz.

§. 123.

Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existirenden als in-sich-reflektirten, die zugleich eben so sehr in-anderes-scheinen, relativ sind, und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existirenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.

§. 124.

Die Reflexion-in-Anderes des Existirenden ist aber ungetrennt von der Reflexion-in-sich; der Grund ist ihre Einheit, aus der die Existenz hervorgegangen ist. Das Existirende enthält daher die Relativität und seinen mannichfachen Zusammenhang mit andern Existirenden an ihm selbst, und ist in sich als Grund reflektirt. So ist das Existirende Ding.

Das Ding-an-sich, das in der Kantischen Philosophie so berühmt geworden, zeigt sich hier in seiner Entstehung, nämlich als die abstrakte Reflexion-in-sich, an der gegen die Reflexion-in-anderes und gegen die unterschiedenen Bestimmungen überhaupt als an der leeren Grundlage derselben festgehalten wird.

c. Das Ding.

§. 125.

Das Ding ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz. Es hat nach dem einen seiner Momente der Reflexion-in-Anderes die Unterschiede an ihm, wonach es ein bestimmtes und konkretes Ding ist. α) Diese Bestimmungen sind von einander verschieden; an dem Dinge, nicht an ihnen selbst, haben sie ihre Reflexion-in-sich. Sie sind Eigenschaften des Dings, und ihre Beziehung auf dasselbe ist das Haben.

Haben tritt als Beziehung an die Stelle des Seins. Etwas hat zwar auch Qualitäten an ihm, aber diese

Uebertragung des Habens auf das Seiende ist ungenau, weil die Bestimmtheit als Qualität unmittelbar eins mit dem Etwas ist und Etwas aufhört zu sein, wenn es seine Qualität verliert. Das Ding aber ist die Reflexion-in-sich, als die von dem Unterschiede, seinen Bestimmungen, auch unterschiedene Identität. — Das Haben wird in vielen Sprachen zur Bezeichnung der Vergangenheit gebraucht, — mit Recht, indem die Vergangenheit das aufgehobene Sein, und der Geist deren Reflexion-in-sich ist, worin sie allein noch Bestehen hat, der aber dieses in ihm aufgehobene Sein auch von sich unterscheidet.

§. 126.

β) Die Reflexion-in-Anderes ist aber auch im Grunde unmittelbar an ihr selbst die Reflexion-in-sich, daher sind die Eigenschaften eben so sehr mit sich identisch, selbstständig und von ihrem Gebundensein an das Ding befreit. Weil sie aber die von einander unterschiedenen Bestimmtheiten des Dinges als reflektirt-in-sich sind, sind sie nicht selbst Dinge als welche konkret sind, sondern in sich reflektirte Existenzen als abstrakte Bestimmtheiten, Materien.

Die Materien, z. B. magnetische, elektrische Materien, werden auch nicht Dinge genannt. — Sie sind die eigentlichen Qualitäten, eins mit ihrem Sein, die zur Unmittelbarkeit gelangte Bestimmtheit, aber einem Sein, welches ein reflektirtes, Existenz ist.

§. 127.

Die Materie ist so die abstrakte oder unbestimmte Reflexion-in-Anderes, oder die Reflexion-in-sich zugleich als bestimmte; sie ist daher die daseiende Dingheit, das Bestehen des Dings. Das Ding hat auf diese Weise an den Materien seine Reflexion-in-sich, (das Gegentheil von §. 125.) besteht nicht an ihm selbst, sondern aus den Materien, und ist nur deren oberflächlicher Zusammenhang, eine äusserliche Verknüpfung derselben.

§. 128.

γ) Die Materie ist als die unmittelbare Einheit der Existenz mit sich auch gleichgültig gegen die Bestimmtheit; die vielen verschiedenen Materien gehen daher in die Eine Materie, die Existenz in der Reflexions-

bestimmung der Identität zusammen, welche gegenüber diese unterschiedenen Bestimmtheiten und deren äusserliche Beziehung, die sie im Ding aufeinander haben, die Form sind, — die Reflexionsbestimmung des Unterschiedes, aber als existirend und als Totalität.

Diese Eine, bestimmungslose Materie ist auch dasselbe, was das Ding-an-sich, nur dieses als in sich ganz abstraktes, jene als an sich auch für-anderes, zunächst für die Form seiendes.

§. 129.

Das Ding zerfällt so in Materie und Form deren jedes die Totalität der Dingheit und selbsständig für sich ist. Aber die Materie, welche die positive, unbestimmte Existenz sein soll, enthält als Existenz eben sowohl die Reflexion-in-Anderes als das In-sich-sein; als Einheit dieser Bestimmungen ist sie selbst die Totalität der Form. Die Form aber enthält schon als Totalität der Bestimmungen die Reflexion-in-sich, oder als sich auf sich beziehende Form hat sie das, was die Bestimmung der Materie ausmachen soll. Beide sind an-sich dasselbe. Diese ihre Einheit gesetzt ist überhaupt die Beziehung der Materie und Form, welche ebenso unterschieden sind.

§. 130.

Das Ding als diese Totalität ist der Widerspruch, nach seiner negativen Einheit die Form zu sein, in der die Materie bestimmt und zu Eigenschaften herabgesetzt ist (§. 125.), und zugleich aus Materien zu bestehen, die in der Reflexion- des Dings-in-sich zugleich ebenso selbstständige als negirte sind. Das Ding ist so die wesentliche Existenz als eine sich in sich selbst aufhebende zu sein, ist Erscheinung.

Die im Ding ebenso gesetzte Negation als Selbstständigkeit der Materien kommt in der Physik als die Porosität vor. Jede der vielen Materien (Färbestoff, Riechstoff, und andere Stoffe, nach einigen darunter auch Schallstoff, dann ohnehin Wärmestoff, elektrische Materie u. s. w.) ist auch negirt, und in dieser ihrer Negation, ihren Poren, sind die vielen andern selbstständigen Materien, die ebenso porös sind, und in sich die andern so gegenseitig existiren lassen. Die Poren sind nichts Empirisches, sondern Erdichtungen des Verstandes, der das Moment der Negation der selbst-

ständigen Materien auf diese Weise vorstellt, und die weitere Ausbildung der Widersprüche mit jener nebulosen Verwirrung, in der alle selbstständig und alle in einander ebenso negirt sind, deckt. — Wenn auf gleiche Weise im Geiste die Vermögen oder Thätigkeiten hypostasirt werden, so wird ihre lebendige Einheit ebenso zur Verwirrung des Einwirkens der einen in die andere.

Wie die Poren (von den Poren im Organischen, denen des Holzes, der Haut ist nicht die Rede, sondern von in den sogenannten Materien, wie im Färbestoff, Wärmestoff u. s. f. oder in den Metallen, Krystallen u. dgl.) nicht in der Beobachtung ihre Bewährung haben, so ist auch die Materie selbst, ferner eine von ihr getrennte Form, zunächst das Ding und das Bestehen desselben aus Materien, oder dass es selbst besteht und nur Eigenschaften hat, — Produkt des reflektirenden Verstandes, der indem er beobachtet und das anzugeben vorgiebt, was er beobachte, vielmehr eine Metaphysik hervorbringt, die nach allen Seiten Widerspruch ist, der ihm jedoch verborgen bleibt.

B.

Die Erscheinung.

§. 131.

Das Wesen muss erscheinen. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so Bestehen (Materie) ist, als sie Form, Reflexion-in-Anderes, sich aufhebendes Bestehen ist. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung.

a. Die Welt der Erscheinung.

§. 132.

Das Erscheinende existirt so, dass sein Bestehen unmittelbar aufgehoben, dieses nur Ein Moment der Form

selbst ist; die Form befasst das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich. Das Erscheinende hat so seinen Grund in dieser als seinem Wesen, seiner Reflexion-in-sich gegen seine Unmittelbarkeit, aber damit nur in einer andern Bestimmtheit der Form. Dieser sein Grund ist eben so sehr ein Erscheinendes, und die Erscheinung geht so zu einer unendlichen Vermittlung des Bestehens durch die Form, somit ebenso durch Nichtbestehen fort. Diese unendliche Vermittlung ist zugleich eine Einheit der Beziehung auf sich; und die Existenz zu einer Totalität und Welt der Erscheinung, der reflektirten Endlichkeit, entwickelt.

b. Inhalt und Form.

§. 133.

Das Aussereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität und ist ganz in ihrer Beziehung-auf-sich enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so vollständig bestimmt, hat die Form in ihr selbst, und weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die Form Inhalt, und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das Gesetz der Erscheinung. In die Form als in-sich nicht reflektirt fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbstständige und Veränderliche, — sie ist die gleichgültige, äusserliche Form.

Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, dass der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebenso wohl die Form in ihm selbst hat, als sie ihm ein äusserliches ist. Es ist die Verdopplung der Form vorhanden, die das einemal als in sich reflektirt der Inhalt, das anderemal als nicht in sich reflektirt die äusserliche dem Inhalte gleichgültige Existenz ist. An-sich ist hier vorhanden das absolute Verhältniss des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben in einander, so dass der Inhalt nichts ist, als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts, als Umschlagen des Inhalts in Form. Dies Umschlagen ist eine der wichtigsten Bestimmungen. Gesetzt aber ist dies erst im absoluten Verhältnisse.

§. 134.

Die unmittelbare Existenz aber ist Bestimmt-

heit des Bestehens selbst wie der Form; sie ist daher ebenso der Bestimmtheit des Inhalts äusserlich, als diese Aeusserlichkeit, die er durch das Moment seines Bestehens hat, ihm wesentlich ist. Die Erscheinung so gesetzt ist das Verhältniss, dass Ein und Dasselbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Aeusserlichkeit und Entgegensetzung selbstständiger Existenzen und deren identische Beziehung, ist, in welcher Beziehung die Unterschiedenen allein das sind, was sie sind.

c. Das Verhältniss.

§. 135.

α) Das unmittelbare Verhältniss ist das des Ganzen und der Theile: der Inhalt ist das Ganze und besteht aus den Theilen (der Form), dem Gegentheile seiner. Die Theile sind von einander verschieden, und sind das Selbstständige. Sie sind aber nur Theile in ihrer identischen Beziehung auf einander, oder in sofern sie zusammengenommen das Ganze ausmachen. Aber das Zusammen ist das Gegentheil und Negation des Theiles.

§. 136.

β) Das Eine und Dasselbe dieses Verhältnisses, die in ihm vorhandene Beziehung auf sich, ist somit unmittelbar negative Beziehung auf sich, und zwar als die Vermittlung dass Ein und dasselbe gleichgültig gegen den Unterschied, und dass es die negative Beziehung auf sich ist, welche sich selbst als Reflexion-in-sich zum Unterschiede abstösst und sich als Reflexion-in-Anderes existirend setzt, und umgekehrt diese Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf sich und zur Gleichgültigkeit zurückführt, — die Kraft und ihre Aeusserung.

Das Verhältniss des Ganzen und der Theile ist das unmittelbare, daher das gedankenlose Verhältniss und Umschlagen der Identität-mit-sich in die Verschiedenheit. Es wird vom Ganzen zu den Theilen und von den Theilen zum Ganzen übergegangen, und in einem der Gegensatz gegen das andere vergessen, indem jedes für sich das einemal das Ganze, das anderemal die Theile als selbstständige Existenz genommen wird. Oder indem die Theile in dem Ganzen, und dieses aus jenen bestehen soll, so ist das einemal das eine, das

andremal das andre das Bestehende, und ebenso jedesmal das andre desselben das Unwesentliche. Das mechanische Verhältniss besteht in seiner oberflächlichen Form überhaupt darin, dass die Theile als selbstständige gegen einander und gegen das Ganze sind.

Der Progress ins Unendliche, welcher die Theilbarkeit der Materie betrifft, kann sich auch dieses Verhältnisses bedienen, und ist dann die gedankenlose Abwechslung mit den beiden Seiten desselben. Ein Ding wird das einemal als ein Ganzes genommen, dann wird zur Theilbestimmung übergegangen; diese Bestimmung wird nun vergessen, und was Theil war, als Ganzes betrachtet; dann tritt wieder die Bestimmung des Theils auf u. s. f. ins Unendliche. Diese Unendlichkeit aber als das Negative, das sie ist, genommen, ist die negative Beziehung des Verhältnisses auf sich, die Kraft, das mit sich identische Ganze als Insichsein, — und als dies Insichsein aufhebend und sich äussernd, und umgekehrt die Aeusserung, die verschwindet und in die Kraft zurückgeht.

Die Kraft ist dieser Unendlichkeit ungeachtet auch endlich; denn der Inhalt, das Eine und Dasselbe der Kraft und der Aeusserung, ist nur erst an sich diese Identität, die beiden Seiten des Verhältnisses sind noch nicht selbst jede für sich die konkrete Identität Desselben, noch nicht die Totalität. Sie sind daher für einander verschiedene, und das Verhältniss ein endliches. Die Kraft bedarf daher der Sollicitation von aussen, wirkt blind und um dieser Mangelhaftigkeit der Form willen ist auch der Inhalt beschränkt und zufällig. Er ist mit der Form noch nicht wahrhaft identisch, ist noch nicht als Begriff und Zweck, der das an- und für-sich bestimmte ist. — Dieser Unterschied ist höchst wesentlich aber nicht leicht aufzufassen, er hat sich erst am Zweckbegriffe selbst näher zu bestimmen. Wird es übersehen, so führt dies in die Verwirrung, Gott als Kraft aufzufassen, eine Verwirrung, an der Herders Gott vornehmlich leidet.

Man pflegt zu sagen, dass die Natur der Kraft selbst unbekannt sei und nur ihre Aeusserung erkannt werde. Einestheils ist die ganze Inhaltsbestimmung der Kraft eben dieselbe als die der Aeusserung, die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie. Was unbekannt bleiben

soll, ist also in der That nichts als die leere Form der Reflexion-in-sich, wodurch allein die Kraft von der Aeusserung unterschieden ist, — eine Form die ebenso etwas wohlbekanntes ist. Diese Form thut zum Inhalte und zum Gesetze, welche nur aus der Erscheinung allein erkannt werden sollen, im geringsten nichts hinzu. Auch wird überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behauptet werden: es ist also nicht abzusehen, warum die Form von Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden ist. — Anderntheils ist aber die Natur der Kraft allerdings ein Unbekanntes, weil sowohl die Nothwendigkeit des Zusammenhangs ihres Inhalts in sich selbst, als desselben in sofern er für sich beschränkt ist und daher seine Bestimmtheit vermittelst eines Andern ausser ihm hat, noch mangelt.

§. 137.

Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, dies, sich von sich abzustossen und sich zu äussern. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der Theile, ebenso sehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Aeusserung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in sich zurückkehrt, als Kraft ist. Ihre Aeusserung ist selbst das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten, welche in diesem Verhältnisse vorhanden ist, und das Setzen der Identität, die an sich den Inhalt ausmacht. Ihre Wahrheit ist darum das Verhältniss, dessen beide Seiten nur als Inneres und Aeusseres unterschieden sind.

§. 138.

γ) Das Innere ist der Grund, wie er als die blosse Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion-in-sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-Anderes als Aeusseres gegenüber steht. Ihre Identität ist die erfüllte, der Inhalt, die in der Bewegung der Kraft gesetzte Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes; beide sind dieselbe eine Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt.

§. 139.

Das Aeussere ist daher vors erste derselbe In-

halt als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äusserlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestirt ist.

§. 140.

Zweitens. Inneres und Aeusseres sind aber auch als Formbestimmungen sich und zwar schlechthin entgegengesetzt als die Abstraktionen von Identität mit sich und von blosser Mannigfaltigkeit oder Realität. Indem sie aber als Momente der Einen Form wesentlich identisch sind, so ist das, was nur erst in der einen Abstraktion gesetzt ist, unmittelbar auch nur in der andern. Was daher nur ein Innerliches ist, ist auch damit nur ein Aeusserliches, und was nur ein Aeusserliches ist, ist auch nur erst ein Innerliches.

Es ist der gewöhnliche Irrthum der Reflexion, das Wesen als das bloss Innere zu nehmen. Wenn es bloss so genommen wird, so ist auch diese Betrachtung eine ganz äusserliche, und jenes Wesen die leere äusserliche Abstraktion.

Ins Innere der Natur, sagt ein Dichter:
Dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich, wenn er nur die äussere Schaale weis't.[1]
Es hätte vielmehr heissen müssen, eben dann, wenn ihm das Wesen der Natur als Innres bestimmt ist, weiss er nur die äussere Schaale. — Weil im Sein überhaupt oder auch im nur sinnlichen Wahrnehmen, der Begriff nur erst das Innre, ist er ein demselben Aeusseres, — ein subjektives, wahrheitsloses Sein wie Denken. — An der Natur, so wie am Geiste, in sofern der Begriff, Zweck, Gesetz nur erst innere Anlagen, reine Möglichkeiten sind, sind sie nur erst eine äusserliche unorganische Natur, Wissenschaft eines Dritten, fremde Gewalt u. s. f. — Der Mensch, wie er äusserlich d. i. in seinen Handlungen (freilich nicht in seiner nur leiblichen Aeusserlichkeit), ist er innerlich; und

---

[1] Vgl. Göthe's unwilligen Ausruf, zur Naturwissensch. 1, Bd. 3. Heft:

Das hör' ich sechszig Jahre wiederholen
Und fluche drauf, aber verstohlen,
Natur hat weder Kern noch Schaale,
Alles ist sie mit einem Male, u. s. w.

wenn er **nur** innerlich d. i. **nur** in Absichten, Gesinnungen, tugendhaft, moralisch u. s. f. und sein Aeusseres damit nicht identisch ist, so ist eins so hohl und leer als das Andere.

§. 141.

Die leeren Abstraktionen, durch welche der eine identische Inhalt noch im Verhätnisse sein soll, heben sich in dem unmittelbaren Uebergehen, die eine in der andern, auf; der Inhalt ist selbst nichts anders als deren Identität (§. 138.), sie sind der als Schein gesetzte Schein des Wesens. Durch die Aeusserung der Kraft wird das Innere in Existenz **gesetzt**; dies **Setzen** ist das **Vermitteln** durch leere Abstraktionen; es verschwindet in sich selbst zur **Unmittelbarkeit**, in der das **Innere** und **Aeussere an und für sich** identisch und deren Unterschied als nur Gesetztsein bestimmt ist. Diese Identität ist die **Wirklichkeit**.

C.

Die Wirklichkeit.

§. 142.

Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und des Aeussern. Die Aeusserung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so dass es in ihr ebenso wesentliches bleibt, und nur in sofern wesentliches ist, als es in unmittelbarer äusserlicher Existenz ist.

Früher sind als Formen des Unmittelbaren, **Sein** und **Existenz**, vorgekommen; das **Sein** ist überhaupt unreflektirte Unmittelbarkeit und **Uebergehen** in Anderes. Die **Existenz** ist unmittelbare Einheit des Seins und der Reflexion, daher **Erscheinung**, kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde. Das Wirkliche ist das **Gesetztsein** jener Einheit, das mit sich identisch-gewordene Verhältniss; es ist daher dem **Uebergehen** entnommen und seine **Aeusserlichkeit** ist seine Energie; es ist in ihr in sich reflektirt; sein Dasein ist nur die **Manifestation seiner selbst**, nicht eines Andern.

§. 143.

Die Wirklichkeit, als dies Konkrete enthält jene Bestimmungen und deren Unterschied, ist darum auch die Entwicklung derselben, so dass sie an ihr zugleich als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind (§. 141.). α) Als Identität überhaupt ist sie zunächst die Möglichkeit; — die Reflexion-in-sich, welche als der konkreten Einheit des Wirklichen gegenüber, als die abstrakte und unwesentliche Wesentlichkeit gesetzt ist. Die Möglichkeit ist das Wesentliche zur Wirklichkeit aber so, dass sie zugleich nur Möglichkeit sei.

Die Bestimmung der Möglichkeit ist es wohl, welche Kant vermochte, sie und mit ihr die Wirklichkeit und Nothwendigkeit als Modalitäten anzusehen, „indem diese Bestimmungen den Begriff als Objekt nicht im mindesten vermehrten, sondern nur das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen ausdrücken.“ In der That ist die Möglichkeit die leere Abstraktion der Reflexion-in-sich, das, was vorhin das Innere hiess, nur dass es, nun als das aufgehobene, nur gesetzte, äusserliche Innre bestimmt, und so allerdings als eine blosse Modalität, als unzureichende Abstraktion, konkreter genommen nur dem subjektiven Denken angehörig, auch gesetzt ist. Wirklichkeit und Nothwendigkeit dagegen sind wahrhaft nichts weniger als eine blosse Art und Weise für ein Anderes, vielmehr gerade das Gegentheil, sie sind gesetzt, als das nicht nur gesetzte, sondern in sich vollendete Konkrete. — Weil die Möglichkeit zunächst gegen das Konkrete als Wirkliches die blosse Form der Identität-mit-sich ist, so ist die Regel für dieselbe nur, dass Etwas sich in sich nicht widerspreche, und so ist Alles möglich; denn allem Inhalte kann diese Form der Identität durch die Abstraktion gegeben werden. Aber Alles ist ebenso sehr unmöglich, denn in allem Inhalte, da er ein Konkretes ist, kann die Bestimmtheit als bestimmter Gegensatz und damit als Widerspruch gefasst werden. — Es giebt daher kein leereres Reden, als das von solcher Möglichkeit und Unmöglichkeit. Insbesondere muss in der Philosophie von dem Aufzeigen, dass Etwas möglich, oder dass auch noch Etwas anders möglich, und dass Etwas, wie man es auch ausdrückt, denkbar sei, nicht die Rede sein. Der Geschichtschreiber

ist ebenso unmittelbar daran gewiesen, diese für sich auch schon als unwahr erklärte Kategorie nicht zu gebrauchen; aber der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Ersinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten.

§. 144.

β) Das Wirkliche aber in seinem Unterschiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-sich ist selbst nur das äusserliche Konkrete, das unwesentliche Unmittelbare. Oder unmittelbar in sofern es zunächst (§. 142.) als die einfache selbst unmittelbare Einheit des Innern und Aeussern ist, ist es als unwesentliches Aeusseres, und ist so zugleich (§. 140.) das nur Innerliche, die Abstraktion der Reflexion-in-sich; es selbst ist somit als ein nur Mögliches bestimmt. In diesem Werthe einer blossen Möglichkeit ist das Wirkliche ein Zufälliges, und umgekehrt ist die Möglichkeit der blosse Zufall selbst.

§. 145.

Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Aeusseres, als blosse Formen gesetzt, welche die Aeusserlichkeit des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem in-sich bestimmten Wirklichen, dem Inhalte, als ihrem wesentlichen Bestimmungsgrunde ihre Reflexion-in-sich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen besteht daher näher in dem Unterschiedensein der Formbestimmung von dem Inhalte, und, ob etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt an.

§. 146.

Jene Aeusserlichkeit der Wirklichkeit enthält näher dies, dass die Zufälligkeit als unmittelbare Wirklichkeit das mit sich Identische wesentlich ist nur als Gesetztsein, das aber ebenso aufgehoben, eine daseiende Aeusserlichkeit ist. Sie ist so ein Vorausgesetztes, dessen unmittelbares Dasein zugleich eine Möglichkeit ist und die Bestimmung hat aufgehoben zu werden, — die Möglichkeit eines Andern zu sein, — die Bedingung.

§. 147.

γ) Diese so entwickelte Aeusserlichkeit ist ein Kreis der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren,

— Wirklichkeit, die Vermittlung derselben durcheinander die reale Möglichkeit überhaupt. Als solcher Kreis ist sie ferner die Totalität, so der Inhalt, die an und für sich bestimmte Sache, und ebenso nach dem Unterschiede der Bestimmungen in dieser Einheit die konkrete Totalität der Form für sich, das unmittelbare Sich-übersetzen des Innern ins Aeussere und des Aeussern ins Innere. Dies sich Bewegen der Form ist Thätigkeit, Bethätigung der Sache, als des realen Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Bethätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, nämlich deren Reflexion-in-sich und ihr Sich-aufheben zu einer andern Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der Sache. Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muss die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die entwickelte Wirklichkeit, als der in Eins fallende Wechsel des Innern und Aeussern, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit ist zwar richtig als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definirt worden. Aber nur so ausgedrückt ist diese Bestimmung oberflächlich und deswegen unverständlich. Der Begriff der Nothwendigkeit ist sehr schwer, und zwar weil sie der Begriff selbst ist, aber dessen Momente noch als Wirklichkeiten sind, die zugleich doch nur als Formen, als in sich gebrochene und als übergehende zu fassen sind. Es soll deswegen in den beiden folg. §§. die Exposition der Momente, welche die Nothwendigkeit ausmachen, noch ausführlicher angegeben werden.

§. 148.

Unter den drei Momenten, der Bedingung, der Sache, und der Thätigkeit ist

a. Die Bedingung, α) das Vorausgesetzte; als nur gesetztes ist sie nur als relativ auf die Sache, aber als voraus, ist sie als für sich, — zufälliger, äusserlicher Umstand, der ohne Rücksicht auf die Sache existirt; in dieser Zufälligkeit aber zugleich in Rücksicht auf die Sache, welche die Totalität ist, ist dies Vorausgesetzte ein vollständiger Kreis von Bedingungen. β) Die Bedingungen sind passiv, werden für die Sache als Material verwendet, und gehen damit in den Inhalt der

Sache ein; sie sind ebenso diesem Inhalte gemäss und enthalten dessen ganze Bestimmung bereits in sich.

b. Die Sache ist ebenso α) ein Vorausgesetztes; als gesetzte nur erst ein Inneres und Mögliches, und als voraus ein für sich selbstständiger Inhalt; β) sie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äusserliche Existenz, das Realisiren ihrer Inhaltsbestimmungen, welche den Bedingungen gegenseitig entsprechen, so dass sie ebenso aus diesen sich als Sache erweist und aus ihnen hervorgeht.

c. Die Thätigkeit ist α) ebenso für sich (ein Mensch, ein Charakter), selbstständig existirend und zugleich hat sie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache; β) sie ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen sie an sich vorhanden ist, heraus zu setzen, und durch Aufhebung der Existenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Existenz zu geben.

In sofern diese drei Momente die Gestalt selbstständiger Existenz gegen einander haben, ist dieser Prozess als die äussere Nothwendigkeit. — Diese Nothwendigkeit hat einen beschränkten Inhalt zu ihrer Sache. Denn die Sache ist dies Ganze in einfacher Bestimmtheit; da dasselbe aber in seiner Form sich äusserlich ist, ist es damit auch in ihm selbst und in seinem Inhalte sich äusserlich, und diese Aeusserlichkeit an der Sache ist Schranke ihres Inhalts.

§. 149.

Die Nothwendigkeit ist an sich daher das Eine mit sich identische aber inhaltsvolle Wesen, das so in sich scheint, dass seine Unterschiede die Form selbstständiger Wirklicher haben, und dies identische ist zugleich als absolute Form, die Thätigkeit des Aufhebens in Vermitteltsein, und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. — Das, was nothwendig ist, ist durch ein Anderes, welches in den vermittelnden Grund (die Sache und die Thätigkeit), und in eine unmittelbare Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist. Das Nothwendige als durch ein Anderes ist nicht an und für sich, sondern ein bloss gesetztes. Aber diese Vermittlung ist ebenso unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergesetzt, wodurch jenes Gesetztsein zur Wirklich-

keit aufgehoben, und die Sache mit sich selbst zusammengegangen ist. In dieser Rückkehr in sich ist das Nothwendige schlechthin, als unbedingte Wirklichkeit. — Das Nothwendige ist so, vermittelt durch einen Kreis von Umständen: es ist so weil die Umstände so sind, und in Einem ist es so, unvermittelt, — es ist so, weil es ist.

a. Substantialitäts-Verhältniss.

§. 150.

Das Nothwendige ist in sich absolutes Verhältniss, d. i. der (in den vorh. §§.) entwickelte Prozess, in welchem das Verhältniss sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt.

In seiner unmittelbaren Form ist es das Verhältniss der Substantialität und Accidentalität. Die absolute Identität dieses Verhältnisses mit sich ist die Substanz als solche, die als Nothwendigkeit die Negativität dieser Form der Innerlichkeit ist, also sich als Wirklichkeit setzt, aber ebenso die Negativität dieses Aeusserlichen ist, nach welcher das Wirkliche als unmittelbares nur ein Accidentielles ist, das durch diese seine blosse Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit übergeht; ein Uebergehen, welches die substantielle Identität als die Formthätigkeit (§. 148. 149.) ist.

§. 151.

Die Substanz ist hiemit die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als absolute Macht und zugleich als den Reichthum alles Inhalts offenbart. Dieser Inhalt ist aber nichts als diese Manifestation selbst, indem die in sich zum Inhalte reflektirte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der Macht der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formthätigkeit und die Macht der Nothwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Prozesse angehört, das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts in einander.

§. 152.

Nach dem Momente, dass die Substanz als absolute Macht die sich auf sich als auf nur innere Möglichkeit

beziehende und sich damit zur Accidentalität bestimmende Macht, und hievon die dadurch gesetzte Aeusserlichkeit unterschieden ist, ist sie eigentliches Verhältniss, als wie sie in der ersten Form der Nothwendigkeit Substanz ist, — Kausalitäts-Verhältniss.

b. Kausalitäts-Verhältniss.

§. 153.

Die Substanz ist Ursache, in sofern sie gegen ihr Uebergehen in die Accidentalität in sich reflektirt und so die ursprüngliche Sache ist, aber ebenso sehr die Reflexion-in-sich oder ihre blosse Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Prozess des Wirkens zugleich nothwendige ist.

Die Ursache hat als die ursprüngliche Sache die Bestimmung von absoluter Selbstständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Nothwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst ausmacht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, in sofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede sein kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem Gesetztsein macht. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so dass das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dies Gesetztsein ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Urache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich *Causa sui.* — Jacobi, fest in der einseitigen Vorstellung der Vermittlung, hat (Briefe über Spinoza, 2te Ausg. S. 416.) die *Causa sui* (der *Effectus sui* ist dasselbe), diese absolute Wahrheit der Ursache, bloss für einen Formalismus genommen. Er hat auch angegeben, dass Gott nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache bestimmt werden müsse; dass damit das nicht gewonnen sei, was er beabsichtigte, würde sich aus einem gründ-

lichern Nachdenken über die Natur der Ursache ergeben haben. Auch in der endlichen Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden; der Regen, die Ursache, und die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existirende Wasser. In Ansehung der Form fällt so in der Wirkung (der Nässe) die Ursache (der Regen) hinweg; aber damit auch die Bestimmung der Wirkung, die nichts ist ohne Ursache und es bleibt nur die indifferente Nässe.

Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist endlich, in sofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz), und in sofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbstständige Existenzen vorgestellt werden, — was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältniss abstrahirt wird. Weil in der Endlichkeit bei dem Unterschiede der Formbestimmungen in deren Beziehung stehen geblieben wird, so wird abwechslungsweise die Ursache auch als ein Gesetztes oder als Wirkung bestimmt; diese hat dann wieder eine andere Ursache; so entsteht auch hier der Progress von Wirkungen zu Ursachen ins Unendliche. Ebenso der absteigende, indem die Wirkung nach ihrer Identität mit der Ursache selbst als Ursache und zugleich als eine andere bestimmt wird, die wieder andere Wirkungen hat und sofort ins Unendliche.

§. 154.

Von der Ursach ist die Wirkung verschieden; diese ist als solche Gesetztsein. Aber das Gesetztsein ist ebenso Reflexion-in-sich und Unmittelbarkeit, und das Wirken der Ursache, ihr Setzen, ist zugleich Voraussetzen, in sofern an der Verschiedenheit der Wirkung von der Ursache festgehalten wird. Es ist hiemit eine andere Substanz vorhanden, auf welche die Wirkung geschieht. Diese ist als unmittelbar nicht sich auf sich beziehende Negativität und aktiv, sondern passiv. Aber als Substanz ist sie ebenso aktiv, hebt die vorausgesetzte Unmittelbarkeit und die in sie gesetzte Wirkung auf, reagirt, d. h. sie hebt die Aktivität der ersten Substanz auf, welche aber ebenso dies Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in sie gesetzten Wirkung ist, hiemit die Aktivität der andern aufhebt, und reagirt. Die Kausalität ist hiemit in das Verhältniss der Wechselwirkung übergegangen.

In der Wechselwirkung obgleich die Kausalität noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung gesetzt ist, ist der Progress von Ursachen und Wirkungen ins Unendliche als Progress auf wahrhafte Weise aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen, in sich um- und zurückgebogen ist. Diese Umbeugung des unendlichen Progresses zu einem in sich beschlossenen Verhältniss ist wie überall die einfache Reflexion, dass in jener gedankenlosen Wiederholung nur ein und dasselbe ist, nämlich eine und eine andere Ursache, und deren Beziehung auf einander. Die Entwicklung dieser Beziehung, das Wechselwirken, ist jedoch selbst die Abwechslung des Unterscheidens, aber nicht von Ursachen sondern von den Momenten, an deren jedem für sich, wieder nach der Identität, dass die Ursache in der Wirkung Ursache, und umgekehrt ist, — nach dieser Untrennbarkeit ebenso auch das andere Moment gesetzt wird.

c. Die Wechselwirkung.

§. 155.

Die in der Wechselwirkung als unterschieden festgehaltenen Bestimmungen sind α) an sich dasselbe; die eine Seite ist Ursache, ursprünglich, aktiv, passiv u. s. f. wie die andere. Ebenso ist das Voraussetzen einer andern und das Wirken auf sie, die unmittelbare Ursprünglichkeit und das Gesetztsein durch den Wechsel, ein und dasselbe. Die als erste angenommene Ursache ist um ihrer Unmittelbarkeit willen passiv, Gesetztsein und Wirkung. Der Unterschied der als zwei genannten Ursachen ist daher leer, und es ist an sich nur Eine, sich in ihrer Wirkung ebenso als Substanz aufhebende, als sich in diesem Wirken erst verselbstständigende Ursache vorhanden.

§. 156.

Aber auch für sich ist diese Einheit, indem dieser ganze Wechsel das eigene Setzen der Ursache und nur dies ihr Setzen ihr Sein ist. Die Nichtigkeit der Unterschiede ist nicht nur an sich oder unsere Reflexion (vorherg. §.) sondern die Wechselwirkung ist selbst dies, jede der gesetzten Bestimmungen auch wieder aufzuheben und

in die entgegengesetzte zu verkehren, also jene Nichtigkeit der Momente zu setzen, die an sich ist. In die Ursprünglichkeit wird eine Wirkung gesetzt, d. h. die Ursprünglichkeit wird aufgehoben; die Aktion einer Ursache wird zur Reaktion u. s. f.

§. 157.

Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist hiemit die enthüllte oder gesetzte Nothwendigkeit. Das Band der Nothwendigkeit als solcher ist die Identität als noch innere und verborgene, weil sie die Identität von solchen ist, die als Wirkliche gelten, deren Selbstständigkeit jedoch eben die Nothwendigkeit sein soll. Der Verlauf der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung ist daher nur das Setzen, dass die Selbstständigkeit die unendliche negative Beziehung auf sich ist, — negative überhaupt, in der das Unterscheiden und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegen einander selbstständiger Wirklichen wird, — unendliche Beziehung auf sich selbst, indem die Selbstständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist.

§. 158.

Diese Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff, — die Selbstständigkeit, welche das sich von sich Abstossen in unterschiedene Selbstständige, als dies Abstossen identisch mit sich, und diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung nur mit sich ist.

§. 159.

Der Begriff ist hiemit die Wahrheit des Seins und des Wesens, indem das Scheinen der Reflexion in sich selber, zugleich selbstständige Unmittelbarkeit und dieses Sein verschiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen in sich selbst ist.

Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seins und Wesens erwiesen hat, welche beide in ihm als in ihren Grund zurückgegangen sind, so hat er umgekehrt sich aus dem Sein als aus seinem Grunde entwickelt. Jene Seite des Fortgangs kann als ein Vertiefen des Seins in sich selbst, dessen Inneres durch diesen Fortgang enthüllt worden ist, diese Seite als Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkomm-

nern betrachtet werden. Indem solche Entwicklung nur nach der letzten Seite betrachtet worden ist, hat man der Philosophie daraus einen Vorwurf gemacht. Der bestimmtere Gehalt, den die oberflächlichen Gedanken von Unvollkommnerem und Vollkommnerem hier haben, ist der Unterschied, den das Sein als unmittelbare Einheit mit sich vom Begriffe als der freien Vermittlung mit sich hat. Indem sich das Sein als ein Moment des Begriffs gezeigt hat, hat er sich dadurch als die Wahrheit des Seins erwiesen; als diese seine Reflexion-in-sich und als Aufheben der Vermittlung ist er das Voraussetzen des Unmittelbaren, — ein Voraussetzen, das mit der Rückkehr-in-sich identisch ist, welche Identität die Freiheit und den Begriff ausmacht. Wenn daher das Moment das Unvollkommne genannt wird, so ist der Begriff, das Vollkommne, allerdings dies, sich aus dem Unvollkommnen zu entwickeln, denn er ist wesentlich dies Aufheben seiner Voraussetzung. Aber er ist es zugleich allein, der als sich setzend die Voraussetzung macht, wie sich in der Kausalität überhaupt und näher in der Wechselwirkung ergeben hat.

Der Begriff ist so in Beziehung auf Sein und Wesen bestimmt, das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen zu sein, dessen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat, und dessen Wirklichkeit zugleich freies Scheinen in sich selbst ist. Das Sein hat der Begriff auf solche Weise als seine einfache Beziehung auf sich oder als die Unmittelbarkeit seiner Einheit in sich selbst; Sein ist eine so arme Bestimmung, dass sie das Wenigste ist, was im Begriffe aufgezeigt werden kann.

Der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff ist der härteste, weil die selbstständige Wirklichkeit gedacht werden soll, als in dem Uebergehen und der Identität mit der ihr andern selbstständigen Wirklichkeit, alle ihre Substantialität zu haben; so ist auch der Begriff das härteste, weil er selbst eben diese Identität ist. Die wirkliche Substanz als solche aber, die Ursache, die in ihrem Fürsichsein nichts in sich eindringen lassen will, ist schon der Nothwendigkeit oder dem Schicksal in das Gesetztsein überzugehen unterworfen, und diese Unterwerfung ist vielmehr das härteste. Das Denken der Nothwendigkeit ist dagegen vielmehr die Auflösung

jener Härte; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Andern mit Sich selbst, — die Befreiung, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Nothwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als für sich existirend heisst diese Befreiung, Ich, als zu ihrer Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuss Seeligkeit. — Die grosse Anschauung der Spinozistischen Substanz ist nur an sich die Befreiung von endlichem Fürsichsein; aber der Begriff selbst ist für sich die Macht der Nothwendigkeit und die wirkliche Freiheit.

Dritte Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Begriff.

---

§. 160.

Der Begriff ist das Freie, als die für sie seiende substantielle Macht und ist Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das an und für sich bestimmte.

§. 161.

Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, sondern Entwicklung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische mit einander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist.

§. 162.

Die Lehre vom Begriffe theilt sich in die Lehre 1) von dem subjektiven oder formellen Begriffe, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmten, oder von der Objektivität, 3) von der Idee, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit.

Die gewöhnliche Logik fasst nur die Materien in sich, die hier als ein Theil des dritten Theils des Ganzen vorkommen, ausserdem die oben vorgekommenen sogenannten Gesetze des Denkens und in der angewandten Logik einiges von dem Erkennen, womit noch psychologisches, metaphysisches und sonst empirisches

Material verbunden wird, weil jene Formen des Denkens denn endlich für sich nicht mehr genügten; damit hat diese Wissenschaft jedoch die feste Richtung verloren. — Jene Formen, die wenigstens zum eigentlichen Gebiet der Logik gehören, werden übrigens nur als Bestimmungen des bewussten und zwar desselben als nur verständigen, nicht vernünftigen Denkens genommen.

Die vorhergehenden logischen Bestimmungen, die Bestimmungen des Seins und Wesens, sind zwar nicht blosse Gedankenbestimmungen, in ihrem Uebergehen, dem dialektischen Momente, und in ihrer Rückkehr in sich und Totalität erweisen sie sich als Begriffe. Aber sie sind (vgl. §. 84. u. 112.) nur bestimmte Begriffe, Begriffe an sich, oder was dasselbe ist, für uns, indem das Andere, in das jede Bestimmung übergeht oder in welchem sie scheint und damit als relatives ist, nicht als Besonderes, noch ihr Drittes als Einzelnes oder Subjekt bestimmt, nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit gesetzt ist, weil sie nicht Allgemeinheit ist. — Was gewöhnlich unter Begriffen verstanden wird, sind Verstandes-Bestimmungen, auch nur allgemeine Vorstellungen: daher überhaupt endliche Bestimmungen; vergl. §. 62.

Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich als nur formelle Wissenschaft so verstanden, dass es ihr auf die Form als solche des Begriffs, des Urtheils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob Etwas wahr sei; sondern dies hänge ganz allein vom Inhalte ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs todte, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntniss eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche Historie. In der That aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs, der lebendige Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, ebenso wenig als ihr nothwendiger Zusammenhang.

A.

Der subjektive Begriff.

a. Der Begriff als solcher.

§. 163.

Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, — der Besonderheit, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der Einzelnheit, als der Reflexion in sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das an und für sich Bestimmte und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.

Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist, nur dass jenes aus dem Begriffe hervorgegangen, somit als Allgemeines als die regative Identität mit sich gesetzt ist. Das Wirkliche, weil es nur erst an sich oder unmittelbar die Einheit des Wesens und der Existenz ist, kann es wirken; die Einzelnheit des Begriffes aber ist schlechthin das Wirkende, und zwar auch nicht mehr wie die Ursache mit dem Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das Wirkende seiner selbst. — Die Einzelnheit ist aber nicht in dem Sinne nur unmittelbarer Einzelnheit zu nehmen, nach der wir von einzelnen Dingen, Menschen sprechen; diese Bestimmtheit der Einzelnheit kommt erst beim Urtheile vor. Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff (§. 160.), aber die Einzelnheit, das Subjekt, ist der als Totalität gesetzte Begriff.

§. 164.

Der Begriff ist das schlechthin Konkrete, weil die negative Einheit mit sich als An- und Fürsich-bestimmtsein, welches die Einzelnheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können in sofern nicht abgesondert werden; die Reflexionsbestimmungen sollen jede für sich abgesondert von der entgegengesetzten, gefasst werden und gelten; aber indem im Begriff ihre Identität gesetzt ist, kann

jedes seiner Momente unmittelbar nur aus und mit den andern gefasst werden.

Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, dass in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeutung, dass es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, dass es Subjekt, Grundlage sei, welche die Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantiell sei. Dies ist die gesetzte Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede (§. 160.) — die Klarheit des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern ebenso durchsichtig ist.

Man hört nichts gewöhnlicher sagen, als dass der Begriff etwas Abstraktes ist. Dies ist theils in sofern richtig, als das Denken überhaupt und nicht das empirisch konkrete Sinnliche sein Element, theils als er noch nicht die Idee ist. In sofern ist der subjektive Begriff noch formell, jedoch gar nicht als ob er je einen andern Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. — Als die absolute Form selbst ist er alle Bestimmtheit, aber wie sie in ihrer Wahrheit ist. Ob er also gleich abstrakt ist, so ist er das Konkrete, und zwar das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches. Das Absolut-Konkrete ist der Geist (s. Anm. §. 159.), — der Begriff, in sofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objektivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die seinige bleibt, existirt. Alles andere Konkrete, so reich es sei, ist nicht so innig identisch mit sich und darum an ihm selbst nicht so konkret, am wenigsten das was man gemeinhin unter Konkretem versteht, eine äusserlich zusammengehaltene Mannichfaltigkeit. — Was auch Begriffe und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z. B. Mensch, Haus, Thier u. s. f. sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen, — Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelnheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriffe abstrahiren.

§. 165.

Das Moment der Einzelnheit setzt erst die Momente des Begriffes als Unterschiede, indem sie dessen negative Reflexion-in-sich, daher zunächst das freie Unterscheiden desselben als die erste Negation ist, womit die Bestimmtheit des Begriffes gesetzt wird, aber als Besonderheit, d. i. dass die Unterschiedenen erstlich nur die Bestimmtheit der Begriffsmomente gegeneinander haben, und dass zweitens ebenso ihre Identität, dass das eine das andere ist, gesetzt ist; diese gesetzte Besonderheit des Begriffes ist das Urtheil.

Die gewöhnlichen Arten von klaren, deutlichen und adäquaten Begriffen, gehören nicht dem Begriffe sondern der Psychologie in sofern an, als unter klarem und deutlichem Begriffe Vorstellungen gemeint sind, unter jenem eine abstrakte, einfach bestimmte, unter diesem eine solche, an der aber noch ein Merkmal, d. i. irgend eine Bestimmtheit zum Zeichen für das subjektive Erkennen herausgehoben ist. Nichts ist so sehr selbst das Merkmal der Aeusserlichkeit und des Verkommens der Logik, als die beliebte Kategorie des Merkmals. Der adäquate spielt mehr auf den Begriff, ja selbst auf die Idee an, aber drückt noch nichts als das Formelle der Uebereinstimmung eines Begriffs oder auch einer Vorstellung mit ihrem Objekte, — einem äusserlichen Dinge aus. — Den sogenannten subordinirten und koordinirten Begriffen liegt der begrifflose Unterschied vom Allgemeinen und Besondern, und deren Verhältniss-Beziehung in einer äusserlichen Reflexion zu Grunde. Ferner aber eine Aufzählung von Arten konträrer und kontradiktorischer, bejahender, verneinender Begriffe u. s. f. ist nichts anderes als ein Auflesen nach Zufall von Bestimmtheiten des Gedankens, welche für sich der Sphäre des Seins oder Wesens angehören, wo sie bereits betrachtet worden sind, und die mit der Begriffsbestimmtheit selbst als solcher nichts zu thun haben, — Die wahrhaften Unterschiede des Begriffs, der allgemeine, besondere und einzelne, machen allein doch auch nur in sofern Arten desselben aus als sie von einer äusserlichen Reflexion auseinander gehalten werden. — Die immanente Unterscheidung und Bestimmen des Begriffes ist im Urtheile vorhanden, denn das Urtheilen ist das Bestimmen des Begriffs.

b. Das Urtheil.

§. 166.

Das Urtheil ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die als fürsichseiende und zugleich mit sich, nicht mit einander identische gesetzt sind.

Gewöhnlich denkt man beim Urtheil zuerst an die Selbstständigkeit der Extreme, des Subjekts und Prädikats, dass jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich, und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung ausser jenem Subjekt etwa in meinem Kopfe sei, — die dann von mir mit jener zusammengebracht, und hiemit geurtheilt werde. Indem jedoch die Kopula, ist, das Prädikat vom Subjekt aussagt, wird jenes äusserliche, subjektive Subsumiren wieder aufgehoben und das Urtheil als eine Bestimmung des Gegenstandes selbst genommen. — Die etymologische Bedeutung des Urtheils in unsrer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste, und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Theilung aus, was das Urtheil in Wahrheit ist.

Das abstrakte Urtheil ist der Satz: das Einzelne ist das Allgemeine. Dies sind die Bestimmungen, die das Subjekt und Prädikat zunächst gegen einander haben, indem die Momente des Begriffs in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit oder ersten Abstraktion genommen werden. (Die Sätze: das Besondre ist das Allgemeine, und: das Einzelne ist das Besondre, gehören der weitern Fortbestimmung des Urtheils an.) Es ist für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, dass in jedem Urtheil solcher Satz ausgesprochen wird: das Einzelne ist das Allgemeine, oder noch bestimmter: das Subjekt ist das Prädikat (z. B. Gott ist absoluter Geist). Freilich sind die Bestimmungen Einzelnheit und Allgemeinheit, Subjekt und Prädikat auch unterschieden, aber darum bleibt nicht weniger das ganz allgemeine Faktum, dass jedes Urtheil sie als identisch aussagt.

Die Kopula: ist, kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäusserung identisch mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als seine

Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isolirt werden können. Die frühern Reflexionsbestimmtheiten haben in ihren Verhältnissen auch die Beziehung auf einander, aber ihr Zusammenhang ist nur das Haben, nicht das Sein, die als solche gesetzte Identität oder die Allgemeinheit. Das Urtheil ist deswegen erst die wahrhafte Besonderheit des Begriffs, denn es ist die Bestimmtheit oder Unterscheidung desselben, welche aber Allgemeinheit bleibt.

§. 167.

Das Urtheil wird gewöhnlich in subjektivem Sinn genommen als eine Operation und Form, die bloss im selbstbewussten Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urtheil ist ganz allgemein zu nehmen: alle Dinge sind ein Urtheil, — d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind; oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelnheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch.

Jenem bloss subjektivseinsollenden Sinne des Urtheils, als ob Ich einem Subjekte ein Prädikat beilegte, widerspricht der vielmehr objektive Ausdruck des Urtheils: die Rose ist roth, das Gold ist Metall u. s. f.; nicht Ich lege ihnen etwas erst bei. — Die Urtheile sind von den Sätzen unterschieden; die letztern enthalten eine Bestimmung von den Subjekten, die nicht im Verhältniss der Allgemeinheit zu ihnen steht, — einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen; Cäsar ist zu Rom in dem und dem Jahre geboren, hat 10 Jahre in Gallien Krieg geführt, ist über den Rubikon gegangen u. s. f. sind Sätze, keine Urtheile. Es ist ferner etwas ganz leeres zu sagen, dass dergleichen Sätze z. B. ich habe heute Nacht gut geschlafen, — oder auch: Präsentirt das Gewehr! in die Form eines Urtheils gebracht werden können. Nur dann würde ein Satz: es fährt ein Wagen vorüber, — ein und zwar subjektives Urtheil sein, wenn es zweifelhaft sein könnte, ob das vorüber sich Bewegende ein Wagen sei oder ob der Gegenstand sich bewege und nicht vielmehr der Standpunkt, von dem wir ihn beobachten; wo das Interesse also darauf geht, für noch nicht gehörig bestimmte Vorstellung die Bestimmung zu finden.

§. 168.

Der Standpunkt des Urtheils ist die *Endlichkeit*, und die *Endlichkeit* der Dinge besteht auf demselben darin, dass sie ein Urtheil sind, dass ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt sind; sonst wären die Dinge Nichts; aber dass diese ihre Momente sowohl bereits verschieden, als überhaupt trennbar sind.

§. 169.

Im abstrakten Urtheile: *das Einzelne ist das Allgemeine*, ist das Subjekt als das negativ sich auf sich beziehende das unmittelbar *Konkrete*, das Prädikat hingegen das *Abstrakte*, Unbestimmte, das *Allgemeine*. Da sie aber durch: *ist*, zusammenhängen, so muss auch das Prädikat in seiner Allgemeinheit die Bestimmtheit des Subjekts enthalten, so ist sie die *Besonderheit*, und diese die *gesetzte Identität* des Subjekts und Prädikats; als das hiemit gegen diesen Formunterschied Gleichgültige ist sie der *Inhalt*.

Das Subjekt hat erst im Prädikat seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine blosse Vorstellung oder ein leerer Name. In den Urtheilen: *Gott* ist das Allerrealste u. s. f. oder das *Absolute* ist identisch mit sich u. s. f. — ist *Gott*, das *Absolute* ein blosser Name; was das Subjekt *ist*, ist erst im Prädikat gesagt. Was es als Konkretes sonst noch wäre, geht *dieses* Urtheil nicht an (vgl. §. 31.).

§. 170.

Was die nähere Bestimmtheit des Subjekts und Prädikats betrifft, so ist das *erstere*, als die negative Beziehung auf sich selbst (§. 163. 166. Anm.) das zu Grunde liegende Feste, in welchem das Prädikat sein Bestehen hat und ideell ist (es *inhärirt* dem Subjekte); und indem das Subjekt überhaupt und *unmittelbar* konkret ist, ist der bestimmte Inhalt des Prädikats nur *Eine* der *vielen* Bestimmtheiten des Subjekts, und dieses reicher und weiter als das Prädikat.

Umgekehrt ist das *Prädikat* als das Allgemeine für sich bestehend und gleichgültig, ob dies Subjekt ist oder nicht; es geht über das Subjekt hinaus, *subsumirt* dasselbe unter sich, und ist seinerseits weiter als das Subjekt.

Der bestimmte Inhalt des Prädikats (vorh. §.) macht allein die Identität beider aus.

§. 171.

Subjekt, Prädikat, und der bestimmte Inhalt oder die Identität, sind zunächst im Urtheile in ihrer Beziehung selbst als verschieden, auseinander fallend gesetzt. An sich d. i. dem Begriffe nach aber sind sie identisch, indem die konkrete Totalität des Subjekts dies ist, nicht irgend eine unbestimmte Mannichfaltigkeit zu sein, sondern allein Einzelnheit, das Besondere und Allgemeine in einer Identität, und eben diese Einheit ist das Prädikat (§. 170.) — In der Kopula ist ferner die Identität des Subjekts und Prädikats zwar gesetzt, aber zunächst nur als abstraktes Ist. Nach dieser Identität ist das Subjekt auch in der Bestimmung des Prädikats zu setzen, womit auch dieses die Bestimmung des erstern erhält, und die Kopula sich erfüllt. Dies ist die Fortbestimmung des Urtheils durch die inhaltsvolle Kopula zum Schlusse. Zunächst am Urtheile ist die Fortbestimmung desselben, das Bestimmen der zuerst abstrakten, sinnlichen Allgemeinheit zur Allheit, Gattung und Art, und zur entwickelten Begriffs-Allgemeinheit.

Die Erkenntniss der Fortbestimmung des Urtheils giebt demjenigen, was als Arten des Urtheils aufgeführt zu werden pflegt, erst sowohl einen Zusammenhang als einen Sinn. Ausserdem, dass die gewöhnliche Aufzählung als ganz zufällig aussieht, ist sie etwas oberflächliches und selbst wüstes und wildes in der Angabe der Unterschiede; wie positives, kategorisches, assertorisches Urtheil unterschieden sei, ist theils überhaupt aus der Luft gegriffen, theils bleibt es unbestimmt. Die verschiedenen Urtheile sind als nothwendig aus einander folgend und als ein Fortbestimmen des Begriffs zu betrachten, denn das Urtheil selbst ist nichts als der bestimmte Begriff.

In Beziehung auf die beiden vorhergegangenen Sphären des Seins und Wesens, sind die bestimmten Begriffe als Urtheile Reproduktionen dieser Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs gesetzt.

α) Qualitatives Urtheil.

§. 172.

Das unmittelbare Urtheil ist das Urtheil des Daseins; das Subjekt in einer Allgemeinheit, als seinem

Prädikate, gesetzt, welches eine unmittelbare (somit sinnliche) Qualität ist. 1) Positives Urtheil, das Einzelne ist ein Besonderes. Aber das Einzelne ist nicht ein Besonderes; näher, solche einzelne Qualität entspricht der konkreten Natur des Subjekts nicht; 2) negatives Urtheil.

Es ist eines der wesentlichsten logischen Vorurtheile, dass solche qualitative Urtheile, wie: die Rose ist roth, oder ist nicht roth, Wahrheit enthalten können. Richtig können sie sein, d. i. in dem beschränkten Kreise der Wahrnehmung, des endlichen Vorstellens und Denkens; dies hängt von dem Inhalte ab, der ebenso ein endlicher für sich unwahrer ist. Aber die Wahrheit beruht nur auf der Form, d. i. dem gesetzten Begriffe und der ihm entsprechenden Realität; solche Wahrheit aber ist im qualitativen Urtheile nicht vorhanden.

§. 173.

In dieser als erster Negation bleibt noch die Beziehung des Subjekts auf das Prädikat, welches dadurch als relativ Allgemeines ist, dessen Bestimmtheit nur negirt worden; (die Rose ist nicht roth, enthält, dass sie aber noch Farbe hat, — zunächst eine andere, was aber nur wieder ein positives Urtheil würde). Das Einzelne ist aber auch nicht ein Allgemeines. So zerfällt 3) das Urtheil in sich, — 1) in die leere identische Beziehung; das Einzelne ist das Einzelne, — identisches Urtheil; und 2) in sich als die vorhandene völlige Unangemessenheit des Subjekts und Prädikats; sogenanntes unendliches Urtheil.

Beispiele von letzterem sind: der Geist ist kein Elephant, ein Löwe ist kein Tisch u. s. f. — Sätze, die richtig aber widersinnig sind, gerade wie die identischen Sätze: ein Löwe ist ein Löwe, der Geist ist Geist. Diese Sätze sind zwar die Wahrheit des unmittelbaren, sogenannten qualitativen Urtheils, allein überhaupt keine Urtheile, und können nur in einem subjektiven Denken vorkommen, welches auch eine unwahre Abstraktion festhalten kann. — Objektiv betrachtet, drücken sie die Natur des Seienden oder der sinnlichen Dinge aus, dass sie nämlich sind ein Zerfallen in eine leere Identität, und in eine erfüllte Beziehung, welche aber das qualitative Anderssein der Bezogenen, ihre völlige Unangemessenheit ist.

β) Das Reflexions-Urtheil.

§. 174.

Das Einzelne als Einzelnes (reflektirt in sich) ins Urtheil gesetzt hat ein Prädikat, gegen welches das Subjekt als sich auf sich beziehendes zugleich ein Anderes bleibt. — In der Existenz ist das Subjekt nicht mehr unmittelbar qualitativ, sondern im Verhältniss und Zusammenhang mit einem Andern, mit einer äussern Welt. Die Allgemeinheit hat hiemit die Bedeutung dieser Relativität erhalten. (Z. B. nützlich, gefährlich; Schwere, Säure, — dann Trieb u. s. f.)

§. 175.

1) Das Subjekt, das Einzelne als Einzelnes (im singulären Urtheil), ist ein Allgemeines. 2) In dieser Beziehung ist es über seine Singularität erhoben. Diese Erweiterung ist eine äusserliche, die subjektive Reflexion, zuerst die unbestimmte Besonderheit (im partikulären Urtheil, welches unmittelbar eben sowohl negativ als positiv ist; — das Einzelne ist in sich getheilt, zum Theil bezieht es sich auf sich, zum Theil auf Anderes.). 3) Einige sind das Allgemeine, so ist die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder diese durch die Einzelnheit des Subjekts bestimmt ist die Allheit (Gemeinschaftlichkeit, die gewöhnliche Reflexions-Allgemeinheit).

§. 176.

Dadurch, dass das Subjekt gleichfalls als Allgemeines bestimmt ist, ist die Identität desselben und des Prädikats, so wie hiedurch die Urtheilsbestimmung selbst als gleichgültig gesetzt. Diese Einheit des Inhalts als der mit der negativen Reflexion-in-sich des Subjekts identischen Allgemeinheit macht die Urtheils-Beziehung zu einer nothwendigen.

γ) Urtheil der Nothwendigkeit.

§. 177.

Das Urtheil der Nothwendigkeit als der Identität des Inhalts in seinem Unterschiede 1) enthält im Prädikate theils die Substanz oder Natur des Subjekts, das konkrete Allgemeine, — die Gattung; — theils indem dies Allgemeine ebenso die Bestimmtheit als negative in

sich enthält, die ausschliessende wesentliche Bestimmtheit — die Art; — kategorisches Urtheil.

2) Nach ihrer Substantialität erhalten die beiden Seiten die Gestalt selbstständiger Wirklichkeit, deren Identität nur eine innere, damit die Wirklichkeit des einen zugleich nicht seine sondern das Sein des andern ist; — hypothetisches Urtheil.

3) An dieser Entäusserung des Begriffs die innere Identität zugleich gesetzt, so ist das Allgemeine die Gattung, die in ihrer ausschliessenden Einzelnheit identisch mit sich ist; das Urtheil, welches dies Allgemeine zu seinen beiden Seiten hat, das einemal als solches, das andremal als den Kreis seiner sich ausschliessenden Besonderung, deren Entweder-Oder ebenso sehr als Sowohl-Als die Gattung ist, — ist das disjunktive Urtheil. Die Allgemeinheit zunächst als Gattung und nun auch als der Umkreis ihrer Arten ist hiemit als Totalität bestimmt und gesetzt.

δ) Das Urtheil des Begriffs.

§. 178.

Das Urtheil des Begriffs hat den Begriff, die Totalität in einfacher Form, zu seinem Inhalte, das Allgemeine mit seiner vollständigen Bestimmtheit. Das Subjekt ist 1) zunächst ein Einzelnes, das zum Prädikat die Reflexion des besondern Daseins auf sein Allgemeines hat, — die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung dieser beiden Bestimmungen; gut, wahr, richtig u. s. f. — assertorisches Urtheil.

Erst ein solches Urtheilen, ob ein Gegenstand, Handlung u. s. f. gut, oder schlecht, wahr, schön u. s. f. ist, heisst man auch im gemeinen Leben urtheilen; man wird keinem Menschen Urtheilskraft zuschreiben, der z. B. die positiven oder negativen Urtheile zu machen weiss: diese Rose ist roth, dies Gemälde ist roth, grün, staubig u. s. f.

Durch das Princip des unmittelbaren Wissens und Glaubens ist selbst in der Philosophie das assertorische Urtheilen, das in der Gesellschaft, wenn es für sich auf Geltensollen Anspruch macht, vielmehr für ungehörig gilt, zur einzigen und wesentlichen Form der Lehre gemacht worden. Man kann in den sogenannten philosophischen Werken, die jenes Princip behaupten, hun-

derte und aber hunderte von Versicherungen über Vernunft, Wissen, Denken u. s. f. lesen, die, weil denn doch die äussere Autorität nicht mehr viel gilt, durch die unendlichen Wiederholungen des einen und desselben sich Beglaubigung zu gewinnen suchen.

§. 179.

Das assertorische Urtheil enthält an seinem zunächst unmittelbaren Subjekte nicht die Beziehung des Besondern und Allgemeinen, welche im Prädikat ausgedrückt ist. Dies Urtheil ist daher nur eine subjektive Partikularität, und es steht ihm die entgegengesetzte Versicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte gegenüber; es ist daher 2) sogleich nur ein problematisches Urtheil. Aber 3) die objektive Partikularität an dem Subjekte gesetzt, seine Besonderheit als die Beschaffenheit seines Daseins, so drückt das Subjekt nun die Beziehung derselben auf seine Beschaffenheit d. i. auf seine Gattung, hiemit dasjenige aus, was (§. pr.) den Inhalt des Prädikats ausmacht; (dieses — die unmittelbare Einzelnheit, — Haus, — Gattung, so — und so beschaffen — Besonderheit — ist gut oder schlecht) — apodiktisches Urtheil. — Alle Dinge sind eine Gattung (ihre Bestimmung und Zweck) in einer einzelnen Wirklichkeit von einer besondern Beschaffenheit; und ihre Endlichkeit ist, dass das Besondere derselben dem Allgemeinen gemäss sein kann oder auch nicht.

§. 180.

Subjekt und Prädikat sind auf diese Weise selbst jedes das ganze Urtheil. Die unmittelbare Beschaffenheit des Subjekts zeigt sich zunächst als der vermittelnde Grund zwischen der Einzelnheit des Wirklichen und zwischen seiner Allgemeinheit, als der Grund des Urtheils. Was in der That gesetzt worden, ist die Einheit des Subjekts und des Prädikats als der Begriff selbst; er ist die Erfüllung des leeren: Ist, der Kopula, und indem seine Momente zugleich als Subjekt und Prädikat unterschieden sind, ist er als Einheit derselben, als die sie vermittelnde Beziehung gesetzt, — der Schluss.

c. Der Schluss.

§. 181.

Der Schluss ist die Einheit des Begriffes und des Urtheils; — er ist der Begriff als die einfache Identität,

in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, in sofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluss ist das Vernünftige und Alles Vernünftige.

Der Schluss pflegt zwar gewöhnlich als die Form des Vernünftigen angegeben zu werden, aber als eine subjektive, und ohne dass zwischen ihr und sonst einem vernünftigen Inhalt, z. B. einem vernünftigen Grundsatze einer vernünftigen Handlung, Idee u. s. f. irgend ein Zusammenhang aufgezeigt würde. Es wird überhaupt viel und oft von der Vernunft gesprochen und an sie appellirt, ohne die Angabe, was ihre Bestimmtheit, was sie ist, und am wenigsten wird dabei an das Schliessen gedacht. In der That ist das formelle Schliessen das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, dass es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu thun hat. Da aber ein solcher vernünftig nur sein kann durch die Bestimmtheit, wodurch das Denken Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form sein, welche der Schluss ist. — Dieser ist aber nichts anders als der gesetzte, (zunächst formell-) reale Begriff, wie der §. ausdrückt. Der Schluss ist deswegen der wesentliche Grund alles Wahren; und die Definition des Absoluten ist nunmehr, dass es der Schluss ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: Alles ist ein Schluss. Alles ist Begriff und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so dass seine allgemeine Natur durch die Besonderheit sich äusserliche Realität giebt und hiedurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum Einzelnen macht. — Oder umgekehrt das Wirkliche ist ein Einzelnes, das durch die Besonderheit sich in die Allgemeinheit erhebt und sich identisch mit sich macht. — Das Wirkliche ist Eines, aber eben so das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluss der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.

§. 182.

Der unmittelbare Schluss ist, dass die Begriffsbestimmungen als abstrakte gegen einander nur in äusserem Verhältniss stehen, so dass die beiden Extreme die Einzelnheit und Allgemeinheit, der Begriff aber als die beide zusammenschliessende Mitte gleich-

falls nur die abstrakte Besonderheit ist. Hiemit sind die Extreme ebenso sehr gegeneinander wie gegen ihre Mitte gleichgültig für sich bestehend gesetzt. Dieser Schluss ist somit das Vernünftige als begrifflos, — der formelle Verstandesschluss. — Das Subjekt wird darin mit einer andern Bestimmtheit zusammengeschlossen; oder das Allgemeine subsumirt durch diese Vermittlung ein ihm äusserliches Subjekt. Der vernünftige Schluss dagegen ist, dass das Subjekt durch die Vermittlung sich mit sich selbst zusammenschliesst. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluss.

In der folgenden Betrachtung wird der Verstandesschluss nach seiner gewöhnlichen geläufigen Bedeutung in seiner subjektiven Weise ausgedrückt, die ihm nach dem Sinne zukommt, dass wir solche Schlüsse machen. In der That ist er nur ein subjektives Schliessen; ebenso hat aber dies die objektive Bedeutung, dass er nur die Endlichkeit der Dinge aber auf die bestimmte Weise, welche die Form hier erreicht hat, ausdrückt. An den endlichen Dingen ist die Subjektivität als Dingheit, trennbar von ihren Eigenschaften, ihrer Besonderheit, ebenso trennbar von ihrer Allgemeinheit, sowohl in sofern diese die blosse Qualität des Dinges und sein äusserlicher Zusammenhang mit andern Dingen, als dessen Gattung und Begriff ist.

α) Qualitativer Schluss.

§. 183.

Der erste Schluss ist Schluss des Daseins oder der qualitative, wie er im vorigen §. angegeben worden, 1) E—B—A, dass ein Subjekt als Einzelnes durch eine Qualität mit einer allgemeinen Bestimmtheit zusammengeschlossen ist.

Dass das Subjekt (der *Terminus minor*) noch weitere Bestimmungen hat, als die der Einzelnheit, ebenso das andere Extrem (das Prädikat des Schlusssatzes, der *Term. major*) weiter bestimmt ist, als nur ein Allgemeines zu sein, kommt hier nicht in Betracht; nur die Formen, durch die sie den Schluss machen.

§. 184.

Dieser Schluss ist α) ganz zufällig nach seinen Be-

stimmungen, indem die Mitte als abstrakte Besonderheit nur irgend eine Bestimmtheit des Subjekts ist, deren es als unmittelbares somit empirisch-konkretes mehrere hat, also mit ebenso mancherlei andern Allgemeinheiten, zusammengeschlossen werden kann, so wie auch eine einzelne Besonderheit wieder verschiedene Bestimmtheiten in sich haben, also das Subjekt durch denselben *medius terminus* auf unterschiedene Allgemeine bezogen werden kann.

Das förmliche Schliessen ist mehr aus der Mode gekommen, als dass man dessen Unrichtigkeit eingesehen hätte, und dessen Nichtgebrauch auf solche Weise rechtfertigen wollte. Dieser und der folg. §. giebt die Nichtigkeit solchen Schliessens für die Wahrheit an.

Nach der im §. angegebenen Seite kann durch solche Schlüsse das Verschiedenste, wie man es nennt, bewiesen werden. Es braucht nur der *medius terminus* genommen zu werden, aus dem der Uebergang auf die verlangte Bestimmung gemacht werden kann. Mit einem *Medius terminus* aber lässt sich etwas anderes bis zum Entgegengesetzten beweisen. — Je konkreter ein Gegenstand ist, desto mehrere Seiten hat er, die ihm angehören und zu *mediis terminis* dienen können. Welche unter diesen Seiten wesentlicher als die andere sei, muss wieder auf einem solchen Schliessen beruhen, das sich an die einzelne Bestimmtheit hält und für dieselbe gleichfalls leicht eine Seite und Rücksicht finden kann, nach welcher sie sich als wichtig und nothwendig geltend machen lässt.

§. 185.

β) Ebenso zufällig ist dieser Schluss durch die Form der Beziehung, welche in ihm ist. Nach dem Begriffe des Schlusses ist das Wahre die Beziehung von Unterschiedenen durch eine Mitte, welche deren Einheit ist. Beziehungen der Extreme auf die Mitte aber (die sogenannten Prämissen, der Obersatz und Untersatz), sind vielmehr unmittelbare Beziehungen.

Dieser Widerspruch des Schlusses drückt sich wieder durch einen unendlichen Progress aus als Forderung, dass die Prämissen gleichfalls jede durch einen Schluss bewiesen werden; da dieser aber zwei eben solche unmittelbare Prämissen hat, so wiederholt sich diese und zwar sich immer verdoppelnde Forderung ins Unendliche.

§. 186.

Was hier (um der empirischen Wichtigkeit willen) als Mangel des Schlusses, dem in dieser Form absolute Richtigkeit zugeschrieben wird, bemerkt worden, muss sich in der Fortbestimmung des Schlusses von selbst aufheben. Es ist hier innerhalb der Sphäre des Begriffs wie im Urtheile die entgegengesetzte Bestimmtheit nicht bloss an sich vorhanden, sondern sie ist gesetzt, und so braucht auch für die Fortbestimmung des Schlusses nur das aufgenommen zu werden, was durch ihn selbst jedesmal gesetzt wird.

Durch den unmittelbaren Schluss E—B—A ist das Einzelne mit dem Allgemeinen vermittelt und in diesem Schlusssatze als Allgemeines gesetzt. Das Einzelne Subjekt, so selbst als Allgemeines, ist hiemit nun die Einheit der beiden Extreme und das Vermittelnde; was die zweite Figur des Schlusses giebt, 2) A—E—B. Diese drückt die Wahrheit der ersten aus, dass die Vermittlung in der Einzelnheit geschehen, hiemit etwas zufälliges ist.

§. 187.

Die zweite Figur schliesst das Allgemeine (welches aus dem vorigen Schlusssatze durch die Einzelnheit bestimmt, herüber tritt, hiemit nun die Stelle des unmittelbaren Subjekts einnimmt) mit dem Besondern zusammen. Das Allgemeine ist hiemit durch diesen Schlusssatz als Besonderes gesetzt also als das Vermittelnde der Extreme, deren Stellen jetzt die andern einnehmen; die dritte Figur des Schlusses: 3) B—A—E.

Die sogenannten Figuren des Schlusses (Aristoteles kennt mit Recht deren nur drei; die vierte ist ein überflüssiger ja selbst abgeschmackter Zusatz der Neuern) werden in der gewöhnlichen Abhandlung derselben neben einander gestellt, ohne dass im geringsten daran gedacht würde, ihre Nothwendigkeit noch weniger aber ihre Bedeutung und ihren Werth zu zeigen. Es ist darum kein Wunder, wenn die Figuren später als ein leerer Formalismus behandelt worden sind. Sie haben aber einen sehr gründlichen Sinn, der auf der Nothwendigkeit beruht, dass jedes Moment als Begriffsbestimmung selbst das Ganze und der vermittelnde Grund wird. — Welche Bestimmungen aber sonst die Sätze, ob sie universelle u. s. f. oder negative sein dürfen, um einen richtigen Schluss in den ver-

schiedenen Figuren herauszubringen, dies ist eine mechanische Untersuchung, die wegen ihres begrifflosen Mechanismus und ihrer innern Bedeutungslosigkeit mit Recht in Vergessenheit gekommen ist. — Am wenigsten kann man sich für die Wichtigkeit solcher Untersuchung und des Verstandesschlusses überhaupt auf Aristoteles berufen, der freilich diese so wie unzählige andere Formen des Geistes und der Natur beschrieben und ihre Bestimmtheit aufgesucht und angegeben hat. In seinen metaphysischen Begriffen sowohl als in den Begriffen des Natürlichen und des Geistigen war er so weit entfernt, die Form des Verstandes-Schlusses zur Grundlage und zum Kriterium machen zu wollen, dass man sagen könnte, es würde wohl auch nicht ein einziger dieser Begriffe haben entstehen oder belassen werden können, wenn er den Verstandesgesetzen unterworfen werden sollte. Bei dem vielen Beschreibenden und Verständigen, das Aristoteles nach seiner Weise wesentlich beibringt, ist bei ihm immer das herrschende, der spekulative Begriff, und jenes verständige Schliessen, das er zuerst so bestimmt angegeben, lässt er nicht in die Sphäre herüber treten.

§. 188.

Indem jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat sich ihr bestimmter Unterschied gegeneinander aufgehoben, und der Schluss hat zunächst in dieser Form der Unterschiedslosigkeit seiner Momente die äusserliche Verstandesidentität, die Gleichheit, zu seiner Beziehung; — der quantitative, oder mathematische Schluss. Wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, sind sie unter sich gleich.

§. 189.

Hierdurch ist zunächst an der Form zu Stande gekommen, 1) dass jedes Moment die Bestimmung und Stelle der Mitte also des Ganzen überhaupt bekommen, die Einseitigkeit seiner Abstraktion (§. 182. und 184.) hiemit an sich verloren hat; dass 2) die Vermittlung (§. 185.) vollendet worden ist, ebenso nur an sich, nämlich nur als ein Kreis sich gegenseitig voraussetzender Vermittlungen. In der ersten Figur E—B—A sind die beiden Prämissen, E—B und B—A, noch unvermittelt; jene wird in der dritten, diese in der zweiten Figur vermittelt.

Aber jede dieser zwei Figuren setzt für die Vermittlung ihrer Prämissen ebenso ihre beiden andern Figuren voraus.

Hienach ist die vermittelnde Einheit des Begriffs, nicht mehr nur als abstrakte Besonderheit, sondern als entwickelte Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit zu setzen, und zwar zunächst als reflektirte Einheit dieser Bestimmungen; die Einzelnheit zugleich als Allgemeinheit bestimmt. Solche Mitte giebt den Reflexionsschluss.

β) Reflexions-Schluss.

§. 190.

Die Mitte so zunächst 1) nicht allein als abstrakte besondere Bestimmtheit des Subjekts, sondern zugleich als Alle einzelne konkrete Subjekte, denen nur unter andern auch jene Bestimmtheit zukommt, giebt den Schluss der Allheit. Der Obersatz, der die besondere Bestimmtheit, den *Terminus medius*, als Allheit zum Subjekte hat, setzt aber den Schlusssatz, der jenen zur Voraussetzung haben sollte, vielmehr selbst voraus. Er beruht daher 2) auf der Induktion, deren Mitte die vollständigen Einzelnen als solche, a, b, c, d, u. s. f. sind. Indem aber die unmittelbare empirische Einzelnheit von der Allgemeinheit verschieden ist, und darum keine Vollständigkeit gewähren kann, so beruht die Induktion 3) auf der Analogie, deren Mitte ein Einzelnes aber in dem Sinne seiner wesentlichen Allgemeinheit, seiner Gattung oder wesentlichen Bestimmtheit, ist. — Der erste Schluss verweist für seine Vermittlung auf den zweiten, und der Zweite auf den Dritten; dieser aber fordert ebenso eine in sich bestimmte Allgemeinheit, oder die Einzelnheit als Gattung, nachdem die Formen äusserlicher Beziehung der Einzelnheit und Allgemeinheit in den Figuren des Reflexionsschlusses durchlaufen worden sind.

Durch den Schluss der Allheit wird der §. 184. aufgezeigte Mangel der Grundform des Verstandesschlusses verbessert, aber nur so dass der neue Mangel entsteht, nämlich dass der Obersatz das, was Schlusssatz sein sollte, selbst voraussetzt als einen somit unmittelbaren Satz. — Alle Menschen sind sterblich, also ist Cajus sterblich, — alle Metalle sind elektrische Leiter, also auch z. B. das Kupfer. Um jene Obersätze, die als Alle die unmittelbaren Einzelnen ausdrücken

und wesentlich empirische Sätze sein sollen, aussagen zu können, dazu gehört, dass schon vorher die Sätze über den einzelnen Cajus, das einzelne Kupfer für sich als richtig konstatirt sind. — Mit Recht fällt jedem nicht bloss der Pedantismus, sondern der nichtssagende Formalismus solcher Schlüsse: Alle Menschen sind sterblich, nun aber ist Cajus u. s. w., auf.

γ) Schluss der Nothwendigkeit.

§. 191.

Dieser Schluss hat, nach den bloss abstrakten Bestimmungen genommen, das Allgemeine wie der Reflexions-Schluss die Einzelnheit, — dieser nach der zweiten, jener nach der dritten Figur (§. 187.), zur Mitte; — das Allgemeine gesetzt als in sich wesentlich bestimmt. Zunächst ist 1) das Besondere in der Bedeutung der bestimmten Gattung oder Art die vermittelnde Bestimmung, — im kategorischen Schlusse. 2) Das Einzelne in der Bedeutung des unmittelbaren Seins, dass es ebenso vermittelnd als vermittelt sei, — im hypothetischen Schlusse. — 3) Ist das vermittelnde Allgemeine auch als Totalität seiner Besonderungen, und als ein einzelnes Besonderes, ausschliessende Einzelnheit, gesetzt, — im disjunktiven Schlusse; — so dass eins und dasselbe Allgemeine in diesen Bestimmungen als nur in Formen des Unterschieds ist.

§. 192.

Der Schluss ist nach den Unterschieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Resultat des Verlaufs derselben ist, dass sich darin das Sich-Aufheben dieser Unterschiede und des Aussersichseins des Begriffs ergiebt. Und zwar hat sich 1) jedes der Momente selbst als die Totalität der Momente, somit als ganzer Schluss erwiesen, sie sind so an sich identisch; und 2) die Negation ihrer Unterschiede und deren Vermittlung macht das Fürsichsein aus; so dass ein und dasselbe Allgemeine es ist, welches in diesen Formen ist, und als deren Identität es hiemit auch gesetzt ist. In dieser Idealität der Momente erhält das Schliessen die Bestimmung, die Negation der Bestimmtheiten, durch die es der Verlauf ist, wesentlich zu enthalten, hiemit eine Vermittlung durch Aufheben der Vermittlung, und ein Zusammenschliessen

des Subjekts nicht mit Anderem, sondern mit aufgehobenem Andern, mit sich selbst, zu sein.

§. 193.

Diese Realisirung des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese Eine in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind, und die durch Aufheben der Vermittlung als unmittelbare Einheit sich bestimmt hat, — ist das Objekt.

So fremdartig auf den ersten Anblick dieser Uebergang vom Subjekt, vom Begriff überhaupt und näher vom Schlusse, besonders wenn man nur den Verstandesschluss und das Schliessen als ein Thun des Bewusstseins vor sich hat, — in das Objekt scheinen mag, so kann es zugleich nicht darum zu thun sein, der Vorstellung diesen Uebergang plausibel machen zu wollen. Es kann nur daran erinnert werden, ob unsere gewöhnliche Vorstellung von dem, was Objekt genannt wird, ungefähr dem entspricht, was hier die Bestimmung des Objekts ausmacht. Unter Objekt aber pflegt man nicht bloss ein abstraktes Seiendes, oder existirendes Ding, oder ein Wirkliches überhaupt zu verstehen, sondern ein konkretes in sich vollständiges Selbstständiges; diese Vollständigkeit ist die Totalität des Begriffs. Dass das Objekt auch Gegenstand und einem Andern Aeusseres ist, dies wird sich nachher bestimmen, in sofern es sich in den Gegensatz zum Subjektiven setzt; hier zunächst als das, worein der Begriff aus seiner Vermittlung übergegangen ist, ist es nur unmittelbares unbefangenes Objekt, so wie ebenso der Begriff erst in dem nachherigen Gegensatze als das Subjektive bestimmt wird.

Ferner ist das Objekt überhaupt das Eine noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objektive Welt überhaupt, Gott, das absolute Objekt. Aber das Objekt hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannichfaltigkeit (als objektive Welt) und jedes dieser Vereinzelten ist auch ein Objekt, ein in sich konkretes, vollständiges, selbstständiges Dasein.

Wie die Objektivität mit Sein, Existenz und Wirklichkeit verglichen worden, so ist auch der Uebergang zu Existenz und Wirklichkeit (denn Sein ist das erste ganz abstrakte Unmittelbare,) mit dem Uebergange zur Objektivität zu vergleichen. Der Grund, aus dem die

Existenz hervorgeht, das Reflexions-Verhältniss, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts anderes als der noch unvollkommen gesetzte Begriff, oder es sind nur abstrakte Seiten desselben, — der Grund ist dessen nur wesenhafte Einheit, das Verhältniss nur die Beziehung von reellen nur in sich reflektirt sein sollenden Seiten; — der Begriff ist die Einheit von beiden, und das Objekt nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselbe als Totalitäten in sich enthaltend.

Es erhellt übrigens, dass es bei diesen sämmtlichen Uebergängen um mehr als bloss darum zu thun ist, nur überhaupt die Unzertrennlichkeit des Begriffs oder Denkens vom Sein zu zeigen. Es ist öfters bemerkt worden, dass Sein weiter nichts ist, als die einfache Beziehung auf sich selbst, und dass diese arme Bestimmung ohnehin im Begriff oder auch im Denken enthalten ist. Der Sinn dieser Uebergänge ist nicht Bestimmungen aufzunehmen, wie sie nur enthalten sind (wie auch in der ontologischen Argumentation vom Dasein Gottes durch den Satz geschieht, dass das Sein eine der Realitäten sei), sondern den Begriff zu nehmen, wie er zunächst für sich bestimmt sein soll als Begriff, mit dem diese entfernte Abstraktion des Seins oder auch der Objektivität noch nichts zu thun habe, und an der Bestimmtheit desselben als Begriffsbestimmtheit allein zu sehen, ob und dass sie in eine Form übergeht, welche von der Bestimmtheit, wie sie dem Begriffe angehört und in ihm erscheint, verschieden ist.

Wenn das Produkt dieses Uebergangs, das Objekt, mit dem Begriffe, der darin nach seiner eigenthümlichen Form verschwunden ist, in Beziehung gesetzt wird, so kann das Resultat richtig so ausgedrückt werden, dass an sich Begriff oder auch, wenn man will, Subjektivität und Objekt dasselbe seien. Ebenso richtig ist aber, dass sie verschieden sind; indem eins so richtig ist, als das andere, ist damit eben eines so unrichtig als das andere; solche Ausdrucksweise ist unfähig, das wahrhafte Verhalten darzustellen. Jenes Ansich ist ein Abstraktum und noch einseitiger als der Begriff selbst, dessen Einseitigkeit überhaupt sich darin aufhebt, dass er sich zum Objekte, der entgegengesetzten Einseitigkeit, aufhebt. So muss auch jenes Ansich

durch die Negation seiner sich zum Fürsichsein bestimmen. Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, dass Begriff und Objekt an sich identisch seien; — eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden ist, aber nicht oft genug wiederholt werden könnte, wenn die Absicht sein sollte, den schaalen und vollends böswilligen Missverständnissen über diese Identität ein Ende zu machen; was verständigerweise jedoch wieder nicht zu hoffen steht.

Uebrigens jene Einheit ganz überhaupt genommen, ohne an die einseitige Form ihres Ansichseins zu erinnern, so ist sie es bekanntlich, welche bei dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes vorausgesetzt wird, und zwar als das Vollkommenste. Bei Anselmus, bei welchem der höchst merkwürdige Gedanke dieses Beweises zuerst vorkommt, ist freilich zunächst nur davon die Rede, ob ein Inhalt nur in unserm Denken sei. Seine Worte sind kurz diese: *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse, in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.* — Die endlichen Dinge sind nach den Bestimmungen, in welchen wir hier stehen, dies, dass ihre Objektivität mit dem Gedanken derselben, d. i. ihrer allgemeinen Bestimmung, ihrer Gattung, und ihrem Zweck nicht in Uebereinstimmung ist. Cartesius und Spinoza, u. s. f. haben diese Einheit objektiver ausgesprochen, das Princip der unmittelbaren Gewissheit oder des Glaubens aber nimmt sie mehr nach der subjektiven Weise Anselms, nämlich dass mit der Vorstellung Gottes unzertrennlich die Bestimmung seines Seins in unserm Bewusstsein verbunden ist. Wenn das Princip dieses Glaubens auch die Vorstellung der äusserlichen endlichen Dinge in die Unzertrennlichkeit des Bewusstseins derselben und ihres Seins befasst, weil sie in der Anschauung mit der Bestimmung der Existenz verbunden sind, so ist dies wohl richtig. Aber es würde die grösste Gedankenlosigkeit sein, wenn gemeint sein sollte, in unserm Bewusstsein sei die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen Dinge verbunden, als mit der Vorstellung Gottes; es würde vergessen, dass die endlichen Dinge veränderlich und

vergänglich sind, d. i. dass die Existenz nur transitorisch mit ihnen verbunden, dass diese Verbindung nicht ewig, sondern trennbar ist. Anselm hat darum mit Hintansetzung solcher Verknüpfung, die bei den endlichen Dingen vorkommt, mit Recht das nur für das Vollkommne erklärt, was nicht bloss auf eine subjektive Weise, sondern zugleich auf eine objektive Weise ist. Alles Vornehmthun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne ebenso sehr liegt, als in jeder Philosophie selbst wider Wissen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens, zurückkehrt.

Der Mangel aber in der Argumentation Anselms, den übrigens Cartesius, Spinoza, so wie das Princip des unmittelbaren Wissens mit ihr theilen, ist, dass diese Einheit, die als das Vollkommenste oder auch subjektiv als das wahre Wissen ausgesprochen wird, vorausgetzt d. i. nur als an sich genommen wird. Dieser hiemit abstrakten Identität wird sogleich die Verschiedenheit der beiden Bestimmungen entgegen gehalten, wie auch längst gegen Anselm geschehen ist, d. h. in der That, es wird die Vorstellung und Existenz des Endlichen dem Unendlichen entgegen gehalten, denn, wie vorhin bemerkt, ist das Endliche eine solche Objektivität, die dem Zwecke, ihrem Wesen und Begriffe zugleich nicht angemessen, von ihm verschieden ist, — oder eine solche Vorstellung, solches Subjektives, das die Existenz nicht involvirt. Dieser Einwurf und Gegensatz hebt sich nur dadurch, dass das Endliche als ein Unwahres, dass diese Bestimmungen als für sich einseitig und nichtig und die Identität somit als eine, in die sie selbst übergehen und in der sie versöhnt sind, aufgezeigt werden.

B.

Das Objekt.

§. 194.

Das Objekt ist unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat, und ist in sich Totalität, und zugleich in-

dem diese Identität nur die ansichseiende der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Objekt ist daher der absolute Widerspruch der vollkommnen Selbstständigkeit des Mannichfaltigen, und der ebenso vollkommnen Unselbstständigkeit desselben.

Die Definition: das Absolute ist das Objekt, ist am bestimmtesten in der Leibnizischen Monade enthalten, welche ein Objekt aber an sich vorstellend, und zwar die Totalität der Weltvorstellung sein soll; in ihrer einfachen Einheit ist aller Unterschied nur als ideelles, unselbstständiges. Es kommt Nichts von aussen in die Monade, sie ist in sich der ganze Begriff nur unterschieden durch dessen eigene grössere oder geringere Entwicklung. Ebenso zerfällt diese einfache Totalität, in die absolute Vielheit der Unterschiede so, dass sie selbstständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilirten Harmonie ihrer innern Entwicklungen sind diese Substanzen ebenso wieder zur Unselbstständigkeit und Idealität reducirt. Die Leibnizische Philosophie ist so der vollständig entwickelte Widerspruch.

a. Der Mechanismus.

§. 195.

Das Objekt 1) in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur an sich, hat denselben zunächst ausser ihm, und alle Bestimmtheit ist als eine äusserlich gesetzte. Als Einheit Unterschiedener ist es daher ein Zusammengesetztes, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf Anderes bleibt eine äusserliche Beziehung, — formeller Mechanismus. — Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbstständigkeit ebenso selbstständig, Widerstand leistend einander äusserlich.

Wie Druck und Stoss mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, auswendig, in sofern die Worte ohne Sinn für uns sind und dem Sinne, Vorstellen, Denken äusserlich bleiben; sie sind sich selbst ebenso äusserlich, eine sinnlose Aufeinanderfolge. Das Handeln, Frömmigkeit u. s. f. ist ebenso mechanisch, in sofern dem Menschen durch Cere-

monial-Gesetze, einen Gewissensrath u. s. f. bestimmt wird, was er thut, und sein eigner Geist und Wille nicht in seinen Handlungen ist, sie in ihm selbst somit äusserliche sind.

§. 196.

Die Unselbstständigkeit, nach der das Objekt Gewalt leidet, hat es nur (vorherg. §.) in sofern es selbstständig ist, und als gesetzter Begriff an sich hebt sich die eine dieser Bestimmungen nicht in ihrer andern auf, sondern das Objekt schliesst sich durch die Negation seiner, seiner Unselbstständigkeit, mit sich selbst zusammen und ist erst so selbstständig. So zugleich im Unterschiede von der Aeusserlichkeit und diese in seiner Selbstständigkeit negirend ist diese negative Einheit mit sich, Centralität, Subjektivität, — in der es selbst auf das Aeusserliche gerichtet und bezogen ist. Dieses ist ebenso central in sich und darin ebenso nur auf das andere Centrum bezogen, hat ebenso seine Centralität im Andern; — 2) Differenter Mechanismus (Fall, Begierde, Geselligkeitstrieb u. dgl.).

§. 197.

Die Entwicklung dieses Verhältnisses bildet den Schluss, dass die immanente Negativität als centrale Einzelnheit eines Objekts (abstraktes Centrum) sich auf unselbstständige Objekte als das andere Extrem durch eine Mitte bezieht, welche die Centralität und Unselbstständigkeit der Objekte in sich vereinigt, relatives Centrum; — 3) absoluter Mechanismus.

§. 198.

Der angegebne Schluss (E—B—A) ist ein dreifaches von Schlüssen. Die schlechte Einzelnheit der unselbstständigen Objekte, in denen der formale Mechanismuss einheimisch ist, ist als Unselbstständigkeit ebenso sehr äusserliche Allgemeinheit. Diese Objekte sind daher die Mitte auch zwischen dem absoluten und dem relativen Centrum (die Form des Schlusses A—E—B); denn durch diese Unselbstständigkeit ist es, dass jene beide dirimirt und Extreme, so wie dass sie auf einander bezogen sind. Ebenso ist die absolute Centralität als das substantiell-Allgemeine (— die identischbleibende Schwere), welche als die reine Negativität ebenso die Einzelnheit in sich schliesst, das Vermittelnde zwischen dem relativen Centrum und den unselbstständigen Ob-

jekten, die Form des Schlusses B—A—E, und zwar ebenso wesentlich nach der immanenten Einzelnheit als dirimirend, wie nach der Allgemeinheit als identischer Zusammenhalt und ungestörtes In-sich-sein.

Wie das Sonnensystem, so ist z. B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. 1) Der Einzelne (die Person) schliesst sich durch seine Besonderheit (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft giebt) mit dem Allgemeinen (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen. 2) Ist der Wille, Thätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f. Erfüllung und Verwirklichung giebt; 3) aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht,) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten. Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem andern Extrem zusammenschliesst, schliesst sich eben darin mit sich selbst zusammen, producirt sich und diese Produktion ist Selbsterhaltung. — Es ist nur durch die Natur des Zusammenschliessens, durch diese Dreiheit von Schlüssen derselben *Terminorum*, dass ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.

§. 199.

Die Unmittelbarkeit der Existenz, welche die Objekte im absoluten Mechanismus haben, ist an sich darin, dass ihre Selbstständigkeit durch ihre Beziehungen auf einander, also durch ihre Unselbstständigkeit vermittelt ist, negirt. So ist das Objekt als in seiner Existenz gegen sein Anderes different zu setzen.

b. Der Chemismus.

§. 200.

Das differente Objekt hat eine immanente Bestimmtheit, welche seine Natur ausmacht und in der es Existenz hat. Aber als gesetzte Totalität des Begriffs ist es der Widerspruch dieser seiner Totalität und der Bestimmtheit seiner Existenz; es ist daher das Streben ihn aufzuheben, und sein Dasein dem Begriffe gleich zu machen.

§. 201.

Der chemische Prozess hat daher das Neutrale seiner gespannten Extreme, welches diese an sich sind, zum Produkte; der Begriff, das konkrete Allgemeine, schliesst sich durch die Differenz der Objekte, die Besonderung, mit der Einzelnheit, dem Produkte, und darin nur mit sich selbst zusammen. Eben sowohl sind in diesem Prozesse auch die andern Schlüsse enthalten; die Einzelnheit, als Thätigkeit ist gleichfalls Vermittelndes, so wie das konkrete Allgemeine, das Wesen der gespannten Extreme, welches im Produkte zum Dasein kommt.

§. 202.

Der Chemismus hat noch als das Reflexionsverhältniss der Objektivität mit der differenten Natur der Objekte zugleich die unmittelbare Selbstständigkeit derselben zur Voraussetzung. Der Prozess ist das Herüber- und Hinübergehen von einer Form zur andern, die sich zugleich noch äusserlich bleiben. — Im neutralen Produkte sind die bestimmten Eigenschaften, die die Extreme gegen einander hatten, aufgehoben. Es ist dem Begriffe wohl gemäss, aber das begeistende Princip der Differentiirung existirt in ihm als zur Unmittelbarkeit zurückgesunkenem nicht; das Neutrale ist darum ein trennbares. Aber das urtheilende Princip, welches das Neutrale in differente Extreme dirimirt, und dem indifferenten Objekte überhaupt seine Differenz und Begeistung gegen ein anderes giebt, und der Prozess als spannende Trennung fällt ausser jenem ersten Prozesse.

§. 203.

Die Aeusserlichkeit dieser zwei Prozesse, die Reduction des Differenten zum Neutralen, und die Differentiirung der Indifferenten oder Neutralen, welche sie als selbstständig gegen einander erscheinen lässt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Uebergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Prozess die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als eine nichtige dar. — Durch diese Negation der Aeusserlichkeit und Unmittelbarkeit, worein der Begriff als Objekt versenkt war, ist er frei und für sich gegen jene Aeusserlichkeit gesetzt, — als Zweck.

c. Teleologie.

§. 204.

Der Zweck ist der in freie Existenz getretene, für-sich-seiende Begriff, vermittelst der Negation der unmittelbaren Objektivität. Er ist als subjektiv bestimmt, indem diese Negation zunächst abstrakt ist und daher vorerst die Objektivität auch nur gegenüber steht. Diese Bestimmtheit der Subjektivität ist aber gegen die Totalität des Begriffs einseitig und zwar für ihn selbst, indem alle Bestimmtheit in ihm sich als aufgehobene gesetzt hat. So ist auch für ihn das vorausgesetzte Objekt nur eine ideelle an sich nichtige Realität. Als dieser Widerspruch seiner Identität mit sich gegen die in ihm gesetzte Negation und Gegensatz ist er selbst das Aufheben, die Thätigkeit, den Gegensatz so zu negiren, dass er ihn identisch mit sich setzt. Dies ist das Realisiren des Zwecks, in welchem er, indem er sich zum Andern seiner Subjektivität macht und sich objektivirt, den Unterschied beider aufgehoben, sich nur mit sich zusammengeschlossen und erhalten hat.

Der Zweck-Begriff ist einerseits überflüssig, sonst mit Recht Vernunftbegriff genannt, und dem Abstrakt-Allgemeinen des Verstandes gegenüber gestellt worden, als welches sich nur subsumirend auf das Besondere bezieht, welches es nicht an ihm selbst hat. — Ferner ist der Unterschied des Zweckes als Endursache von der bloss wirkenden Ursache, d. i. der gewöhnlich sogenannten Ursache, von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Nothwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit im Gesetztsein verlierend; nur an sich oder für uns ist die Ursache in der Wirkung erst Ursache und in sich zurückgehend. Der Zweck dagegen ist gesetzt als in ihm selbst die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Anderssein erscheint die Wirkung zu enthalten, so dass er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich erhält, d. i. er bewirkt nur sich selbst und ist am Ende, was er im Anfange, in der Ursprünglichkeit war; durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche. — Der Zweck erfordert eine spekulative Auffassung, als der Begriff, der selbst in der

eigenen Einheit und Idealität seiner Bestimmungen das Urtheil oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, enthält, und ebenso sehr das Aufheben desselben ist.

Beim Zwecke muss nicht gleich oder nicht bloss an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewusstsein als eine in der Vorstellung vorhandene Bestimmung ist. Mit dem Begriffe von innerer Zweckmässigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des Aristoteles vom Leben enthält schon die innere Zweckmässigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welche nur die endliche, die äussere Zweckmässigkeit vor sich hatte.

Bedürfniss, Trieb sind am nächsten liegenden Beispiele vom Zweck. Sie sind der gefühlte Widerspruch, der innerhalb des lebendigen Subjekts selbst Statt findet, und gehen in die Thätigkeit, diese Negation, welche die noch blosse Subjektivität ist, zu negiren. Die Befriedigung stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (— dem Bedürfnisse) drüben steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven. — Diejenigen, welche so viel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegentheil. Der Trieb ist so zu sagen die Gewissheit, dass das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebenso wenig als das Objektive. Der Trieb ist ferner die Ausführung von dieser seiner Gewissheit; er bringt es zu Stande, diesen Gegensatz, das Subjektive, das nur ein Subjektives sei und bleibe, wie das Objektive, dass ebenso nur ein Objektives sei und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben.

Bei der Thätigkeit des Zweckes kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass in dem Schlusse, der sie ist, den Zweck mit sich durch das Mittel der Realisirung zusammen zu schliessen, wesentlich die Negation der *Terminorum* vorkommt; — die so eben erwähnte Negation der im Zwecke als solchem vorkommenden unmittelbaren Subjektivität, wie der unmittelbaren Objektivität (des Mittels und der voraus-

gesetzten Objekte). Es ist dies dieselbe Negation, welche in der Erhebung des Geistes zu Gott gegen die zufälligen Dinge der Welt so wie gegen die eigene Subjektivität ausgeübt wird; es ist das Moment, welches, wie in der Einleitung und §. 192. erwähnt worden, in der Form von Verstandesschlüssen, welche dieser Erhebung in den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes gegeben wird, übersehen und weggelassen wird.

§. 205.

Die teleologische Beziehung ist als unmittelbar zunächst die äusserliche Zweckmässigkeit, und der Begriff dem Objekte, als einem vorausgesetzten, gegenüber. Der Zweck ist daher endlich, hiemit theils dem Inhalte nach, theils darnach dass er an einem vorzufindenden Objekte, als Material seiner Realisirung eine äusserliche Bedingung hat; seine Selbstbestimmung ist in sofern nur formell. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, dass die Besonderheit (als Formbestimmung die Subjektivität des Zweckes) als in sich reflektirte, der Inhalt, als unterschieden von der Totalität der Form, der Subjektivität an sich, dem Begriffe erscheint. Diese Verschiedenheit macht die Endlichkeit des Zweckes innerhalb seiner selbst aus. Der Inhalt ist hiedurch ein ebenso Beschränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Objekt ein Besonderes und Vorgefundenes.

§. 206.

Die teleologische Beziehung ist der Schluss, in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äusserlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschliesst, welche die Einheit beider, als die zweckmässige Thätigkeit, und als die unter den Zweck unmittelbar gesetzte Objektivität, das Mittel, ist.

§. 207.

1) Der subjektive Zweck ist der Schluss, in welchem sich der allgemeine Begriff durch die Besonderheit mit der Einzelnheit so zusammenschliesst, dass diese als die Selbstbestimmung urtheilt, d. i. sowohl jenes noch unbestimmte Allgemeine besondert und zu einem bestimmten Inhalt macht, als auch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität setzt, — und an ihr selbst zugleich die Rückkehr in sich ist, indem sie die gegen die

Objektivität vorausgesetzte Subjektivität des Begriffes in Vergleichung mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität als ein Mangelhaftes bestimmt und sich damit zugleich nach Aussen kehrt.

§. 208.

2) Diese nach Aussen gekehrte Thätigkeit bezieht sich als die — im subjektiven Zwecke mit der Besonderheit, in welche nebst dem Inhalte auch die äusserliche Objektivität eingeschlossen ist, identische — Einzelnheit, erstens unmittelbar auf das Objekt, und bemächtigt sich dessen, als eines Mittels. Der Begriff ist diese unmittelbare Macht, weil er die mit sich identische Negativität ist, in welcher das Sein des Objekts durchaus nur als ein ideelles bestimmt ist. — Die ganze Mitte ist nun diese innere Macht des Begriffs als Thätigkeit, mit der das Objekt als Mittel unmittelbar vereinigt ist und unter der es steht.

In der endlichen Zweckmässigkeit ist die Mitte dies in die zwei einander äusserlichen Momente, die Thätigkeit und das Objekt, das zum Mittel dient, gebrochene. Die Beziehung des Zwecks als Macht auf dies Objekt, und die Unterwerfung desselben unter sich ist unmittelbar, — sie ist die erste Prämisse des Schlusses, — in sofern in dem Begriffe als der für sich seienden Idealität das Objekt als an sich nichtig gesetzt ist. Diese Beziehung oder erste Prämisse wird selbst die Mitte, welche zugleich der Schluss in sich ist, indem sich der Zweck durch diese Beziehung, seine Thätigkeit, in der er enthalten und herrschend bleibt, mit der Objektivität zusammenschliesst.

§. 209.

3) Die zweckmässige Thätigkeit mit ihrem Mittel ist noch nach Aussen gerichtet, weil der Zweck auch nicht identisch mit dem Objekte ist; daher muss er auch erst mit demselben vermittelt werden. Das Mittel ist als Objekt in dieser zweiten Prämisse in unmittelbarer Beziehung mit dem andern Extreme des Schlusses, der Objektivität als vorausgesetzter, dem Material. Diese Beziehung ist die Sphäre des nun dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er ist. Dies, dass der subjektive Zweck, als die Macht dieser Prozesse, worin das Objektive sich anein-

ander abreibt und aufhebt, sich selbst ausser ihnen hält und das in ihnen sich erhaltende ist, ist die List der Vernunft.

§. 210.

Der realisirte Zweck ist so die gesetzte Einheit des Subjektiven und Objektiven. Diese Einheit ist aber wesentlich so bestimmt, dass das Subjektive und Objektive nur nach ihrer Einseitigkeit neutralisirt und aufgehoben, aber das Objektive dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäss gemacht ist. Der Zweck erhält sich gegen und in dem Objektiven, weil, ausserdem dass er das einseitige Subjektive, das Besondre ist, er auch das konkrete Allgemeine, die an sich seiende Identität beider ist. Dies Allgemeine ist als einfach in sich reflektirt der Inhalt, welcher durch alle drei *Terminos* des Schlusses und deren Bewegung dasselbe bleibt.

§. 211.

In der endlichen Zweckmässigkeit ist aber auch der ausgeführte Zweck ein so in sich gebrochenes, als es die Mitte und der anfängliche Zweck war. Es ist daher nur eine an dem vorgefundenen Material äusserlich gesetzte Form zu Stande gekommen, die wegen des beschränkten Zweck-Inhalts gleichfalls eine zufällige Bestimmung ist. Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist und so fort ins Unendliche.

§. 212.

Was aber in dem Realisiren des Zwecks an sich geschieht, ist, dass die einseitige Subjektivität und der Schein der gegen sie vorhandenen objektiven Selbstständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich der Begriff als das an sich seiende Wesen des Objekts; in dem mechanischen und chemischen Prozesse hat sich die Selbstständigkeit des Objekt schon an sich verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrschaft des Zwecks hebt sich der Schein jener Selbstständigkeit, das Negative gegen den Begriff, auf. Dass aber der ausgeführte Zweck nur als Mittel und Material bestimmt ist, darin ist dies Objekt sogleich schon als ein an sich nichtiges, nur ideelles gesetzt. Hiemit ist auch der Gegen-

satz von Inhalt und Form verschwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich selbst zusammenschliesst, ist die Form als identisch mit sich hiemit als Inhalt gesetzt, so dass der Begriff als die Form-Thätigkeit nur sich zum Inhalt hat. Es ist also durch diesen Prozess überhaupt das gesetzt, was der Begriff des Zwecks war, die an sich seiende Einheit des Subjektiven und Objektiven nur als für sich seiend, — die Idee.

C.

Die Idee.

§. 213.

Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äusserlichen Daseins giebt und diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.

Die Definition des Absoluten, dass es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherige Definitionen gehen in diese zurück. — Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, dass die Objektivität dem Begriffe entspricht, — nicht dass äusserliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur richtige Vorstellungen, die Ich Dieser habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äusserliche Dinge. — Aber auch alles Wirkliche, in sofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Sein ist irgend eine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisirt. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus.

Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, so wenig als der Begriff bloss als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine

und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urtheil ist es, dass die Idee zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, dass sie als Subjekt und so als Geist ist.

Die Idee wird häufig, in sofern sie nicht eine Existenz zu ihrem Ausgangs- und Stützungs-Punkt habe, für ein bloss formelles logisches genommen. Man muss solche Ansicht den Standpunkten überlassen, auf welchen das existirende Ding und alle weitern noch nicht zur Idee durchgedrungenen Bestimmungen noch für sogenannte Realitäten und wahrhafte Wirklichkeiten gelten. — Ebenso falsch ist die Vorstellung, als ob die Idee nur das Abstrakte sei. Sie ist es allerdings in sofern, als alles Unwahre sich in ihr aufzehrt; aber an ihr selbst ist sie wesentlich konkret, weil sie der freie sich selbst und hiemit zur Realität bestimmende Begriff ist. Nur dann wäre sie das Formell-Abstrakte, wenn der Begriff, der ihr Princip ist, als die abstrakte Einheit, nicht wie er ist, als die negative Rückkehr seiner in sich und als die Subjektivität genommen würde.

§. 214.

Die Idee kann als die Vernunft (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als das Subjekt — Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann u. s. f. gefasst werden; weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.

Der Verstand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee gesagt wird, als in sich widersprechend aufzuzeigen. Dies kann ihm ebenso heim gegeben werden oder vielmehr ist es schon in der Idee bewerkstelligt; — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft, und freilich nicht so leicht wie die seinige ist. — Wenn der Verstand zeigt, dass die Idee sich selbst widerspreche, weil z. B. das Subjektive nur subjektiv, und das Ob-

jektive demselben vielmehr entgegengesetzt, das Sein etwas ganz anderes als der Begriff sei und daher nicht aus demselben herausgeklaubt werden könne, ebenso das Endliche nur endlich und gerade das Gegentheil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch sei, und sofort durch alle Bestimmungen hindurch, so zeigt vielmehr die Logik das entgegengesetzte auf, dass nämlich das Subjektive, das nur subjektiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich sein soll und so ferner, keine Wahrheit hat, sich widerspricht und in sein Gegentheil übergeht, womit dies Uebergehn und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart.

Der Verstand, welcher sich an die Idee macht, ist der doppelte Missverstand, dass er erstlich die Extreme der Idee, sie mögen ausgedrückt werden wie sie wollen in sofern sie in ihrer Einheit sind, noch in dem Sinne und der Bestimmung nimmt, in sofern sie nicht in ihrer konkreten Einheit, sondern noch Abstraktionen ausserhalb derselben sind. Nicht weniger verkennt er die Beziehung, selbst auch wenn sie schon ausdrücklich gesetzt ist; so übersieht er z. B. sogar die Natur der Kopula im Urtheil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, aussagt, dass das Einzelne ebenso sehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist. — Vors andere hält der Verstand seine Reflexion, dass die mit sich identische Idee das Negative ihrer selbst, den Widerspruch, enthalte, für eine äusserliche Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle. In der That ist dies aber nicht eine dem Verstande eigene Weisheit, sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen in den abstrakten Verstand ist, ist sie ebenso ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt

und unterschieden ist, — sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand, — ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern; der Begriff, der in seiner Objektivität sich selbst ausgeführt hat, das Objekt, welches innere Zweckmässigkeit, wesentliche Subjektivität ist.

Die verschiedenen Weisen, die Idee aufzufassen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Identität und der Differenz und so fort, sind mehr oder weniger formell, indem sie irgend eine Stufe des bestimmten Begriffs bezeichnen. Nur der Begriff selbst ist frei und das wahrhaft Allgemeine; in der Idee ist daher seine Bestimmtheit ebenso nur er selbst; eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine sich fortsetzt, und in der er nur seine eigene, die totale Bestimmtheit hat. Die Idee ist das unendliche Urtheil, dessen Seiten jede die selbstständige Totalität sind, und eben dadurch dass jede sich dazu vollendet, in die andere eben so sehr übergegangen ist. Keiner der sonst bestimmten Begriffe ist diese in ihren beiden Seiten vollendete Totalität, als der Begriff selbst und die Objektivität.

§. 215.

Die Idee ist wesentlich Process, weil ihre Identität nur in sofern die absolute und freie des Begriffs ist, in sofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, dass der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Aeusserlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt.

Weil die Idee a) Process ist, ist der Ausdruck für das Absolute: die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins u. s. f. wie oft erinnert, falsch; denn die Einheit drückt abstrakte, ruhig beharrende Identität aus. Weil sie b) Subjektivität ist, ist jener Ausdruck ebenso falsch, denn jene Einheit drückt das Ansich, das Substantielle der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erscheint so als mit Endliehem nur neutralisirt, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Sein. Aber

in der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität. Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urtheilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist.

a. Das Leben.

§. 216.

Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisirt, von dessen Aeusserlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende Allgemeinheit, ebenso dessen Besonderung, so dass der Leib keine andern Unterschiede, als die Begriffsbestimmungen an ihm ausdrückt, endlich die Einzelnheit als unendliche Negativität ist, — die Dialektik seiner auseinanderseienden Objektivität, welche aus dem Schein des selbstständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird, so dass alle Glieder sich gegenseitig momentane Mittel wie momentane Zwecke sind, und das Leben, so wie es die anfängliche Besonderung ist, sich als die negative für sich seiende Einheit resultirt und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschliesst. — So ist das Leben wesentlich Lebendiges und nach seiner Unmittelbarkeit Dieses Einzelne Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieser Sphäre die Bestimmung, dass um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib trennbar sind; dies macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Aber nur in sofern es todt ist, sind jene zwei Seiten der Idee verschiedene Bestandstücke.

§. 217.

Das Lebendige ist der Schluss, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse (§. 198. 201. 207.) in sich sind, welche aber thätige Schlüsse, Processe, und in der subjektiven Einheit des Lebendigen nur Ein Process sind. Das Lebendige ist so der Process seines Zusammen-

schliessens mit sich selbst, das sich durch drei Processe verläuft.

§. 218.

1) Der erste ist der Process des Lebendigen innerhalb seiner, in welchem es sich an ihm selbst dirimirt, und sich seine Leiblichkeit zu seinem Objekte, seiner unorganischen Natur, macht. Diese als das relativ Aeusserliche tritt an ihr selbst in den Unterschied und Gegensatz ihrer Momente, die sich gegenseitig preis geben und eins das andere sich assimiliren und sich selbst producirend erhalten. Diese Thätigkeit der Glieder ist aber nur die Eine des Subjekts, in welcher ihre Produktionen zurückgehen, so dass darin nur das Subjekt producirt wird, d. i. es sich nur reproducirt.

§. 219.

2) Das Urtheil des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das Objektive als eine selbstständige Totalität aus sich zu entlassen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf sich macht als unmittelbare Einzelnheit die Voraussetzung einer ihm gegenüberstehenden unorganischen Natur. Indem dies Negative seiner ebenso sehr Begriffsmoment des Lebendigen selbst ist, so ist es in diesem dem zugleich konkreten Allgemeinen als ein Mangel. Die Dialektik, wodurch das Objekt als an sich Nichtiges sich aufhebt, ist die Thätigkeit des seiner selbst gewissen Lebendigen, welches in diesem Process gegen eine unorganische Natur hiemit sich selbst erhält, sich entwickelt und objektivirt.

§. 220.

3) Indem das lebendige Individium, das in seinem ersten Process sich als Subjekt und Begriff in sich verhält, durch seinen zweiten seine äusserliche Objektivität sich assimilirt und so die reelle Bestimmtheit in sich setzt, so ist es nun an sich Gattung, substantielle Allgemeinheit. Die Besonderung derselben ist die Beziehung des Subjekts auf ein anderes Subjekt seiner Gattung, und das Urtheil ist das Verhältniss der Gattung zu diesen so gegeneinander bestimmten Individuen; — die Geschlechtsdifferenz.

§. 221.

Der Process der Gattung bringt diese zum Für-

sichsein. Das Produkt desselben, weil das Leben noch die unmittelbare Idee ist, zerfällt in die beiden Seiten, dass nach der einen das lebendige Individuum überhaupt, das zuerst als unmittelbar vorausgesetzt wurde, nun als ein Vermitteltes und Erzeugtes hervorgeht; dass nach der andern aber die lebendige Einzelnheit, die sich um ihrer ersten Unmittelbarkeit willen negativ zur Allgemeinheit verhällt, in dieser als der Macht untergeht.

§. 222.

Die Idee des Lebens aber hat damit sich nicht nur von irgend einem (besondern) unmittelbaren Diesen befreit, sondern von dieser ersten Unmittelbarkeit überhaupt; sie kommt damit zu sich, zu ihrer Wahrheit; sie tritt hiemit als freie Gattung für sich selbst in die Existenz. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes.

b. Das Erkennen.

§. 223.

Die Idee existirt frei für sich, in sofern sie die Allgemeinheit zum Elemente ihrer Existenz hat, oder die Objektivität selbst als der Begriff ist, die Idee sich zum Gegenstande hat. Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist reines Unterscheiden innerhalb ihrer, — Anschauen, das sich in dieser identischen Allgemeinheit hält. Aber als bestimmtes Unterscheiden ist sie das fernere Urtheil, sich als Totalität von sich abzustossen und zwar zunächst sich als äusserliches Universum vorauszusetzen. Es sind zwei Urtheile, die an sich identisch, aber noch nicht als identisch gesetzt sind.

§. 224.

Die Beziehung dieser beiden Ideen, die an sich oder als Leben identisch sind, so ist die relative, was die Bestimmung der Endlichkeit in dieser Sphäre ausmacht. Sie ist das Reflexionsverhältniss, indem die Unterscheidung der Idee in ihr selbst nur das erste Urtheil, das Voraussetzen noch nicht als ein Setzen, für die subjektive Idee daher die objektive die vorgefundene unmittelbare Welt, oder die Idee als Leben in der Erscheinung der einzelnen Existenz ist. Zugleich in Ei-

nem ist, in sofern dies Urtheil reines Unterscheiden innerhalb ihrer selbst ist (vorherg. §.), sie für sich sie selbst und ihre Andere, so ist sie die Gewissheit der an sich seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. — Die Vernunft kommt an die Welt, mit dem absoluten Glauben die Identität setzen und ihre Gewissheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für sie an sich nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen.

§. 225.

Dieser Process ist im Allgemeinen das Erkennen. An sich wird in ihm in Einer Thätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität, aufgehoben. Aber dies Aufheben geschieht zunächst nur an sich; der Process als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die gedoppelte als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs, — die Einseitigkeit der Subjektivität der Idee aufzuheben vermittelst der Aufnahme der seienden Welt, in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken, und die abstrakte Gewissheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objektivität als Inhalt zu erfüllen, — und umgekehrt die Einseitigkeit der objektiven Welt, die hiemit hier im Gegentheil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten, gilt, aufzuheben, sie durch das Innere des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seiende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, Erkennen als solches, — die theoretische, — dieses der Trieb des Guten zur Vollbringung desselben, — das Wollen, die praktische Thätigkeit der Idee.

a) Das Erkennen.

§. 226.

Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urtheil, der Voraussetzung des Gegensatzes (§. 224.) liegt, gegen welche sein Thun selbst der eingelegte Widerspruch ist, bestimmt sich näher an seiner eignen Idee dazu, dass deren Momente die Form der Verschiedenheit von einander erhalten, und, indem sie zwar vollständig sind, in das Verhältniss der Reflexion, nicht des Be-

griffes zu einander zu stehen kommen. Die Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen erscheint daher als die Aufnahme desselben in die ihm zugleich äusserlich bleibenden Begriffsbestimmungen, welche ebenso in der Verschiedenheit gegen einander auftreten. Es ist die als Verstand thätige Vernunft. Die Wahrheit, zu der dies Erkennen kommt, ist daher gleichfalls nur die endliche; die unendliche des Begriffs ist als ein nur an sich seiendes Ziel, ein Jenseits für dasselbe fixirt. Es steht aber in seinem äusserlichen Thun unter der Leitung des Begriffs, und dessen Bestimmungen machen den innern Faden des Fortgangs aus.

§. 227.

Das endliche Erkennen hat, indem es das Unterschiedene als ein vorgefundenes ihm gegenüberstehendes Seiendes, — die mannichfaltigen Thatsachen der äussern Natur oder des Bewusstseins, — voraussetzt, — 1) zunächst für die Form seiner Thätigkeit die formelle Identität oder die Abstraktion der Allgemeinheit. Diese Thätigkeit besteht daher darin, das gegebene Konkrete aufzulösen, dessen Unterschiede zu vereinzeln und ihnen die Form abstrakter Allgemeinheit zu geben; oder das Konkrete als Grund zu lassen und durch Abstraktion von den unwesentlich scheinenden Besonderheiten ein konkretes Allgemeines, die Gattung oder die Kraft und das Gesetz, herauszuheben; — Analytische Methode.

§. 228.

Diese Allgemeinheit ist 2) auch eine bestimmte; die Thätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen Erkennen nicht in seiner Unendlichkeit, der verständige bestimmte Begriff ist. Die Aufnahme des Gegenstandes in die Formen desselben ist die synthetische Methode.

§. 229.

α) Der Gegenstand von dem Erkennen zunächst in die Form des bestimmten Begriffes überhaupt gebracht, so dass hiemit dessen Gattung und dessen allgemeine Bestimmtheit gesetzt wird, ist die Definition. Ihr Material und Begründung wird durch die analytische Methode (§. 227.) herbeigeschafft. Die Bestimmtheit soll

jedoch nur ein Merkmal, d. i. zum Behufe des dem Gegenstande äusserlichen, nur subjektiven Erkennens sein.

§. 230.

β) Die Angabe des zweiten Begriffsmoments, der Bestimmtheit des Allgemeinen als Besondrung, ist die Eintheilung, nach irgend einer äusserlichen Rücksicht.

§. 231.

γ) In der konkreten Einzelnheit, so dass die in der Definition einfache Bestimmtheit als ein Verhältniss aufgefasst ist, ist der Gegenstand eine synthetische Beziehung unterschiedener Bestimmungen; — ein Theorem. Die Identität derselben, weil sie verschiedene sind, ist eine vermittelte. Das Herbeibringen des Materials, welches die Mittelglieder ausmacht, ist die Konstruktion, und die Vermittlung selbst, woraus die Nothwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht, der Beweis.

Nach gewöhnlichen Angaben von dem Unterschiede der synthetischen und analytischen Methode erscheint es im Ganzen als beliebig, welche man gebrauchen wolle. Wenn das Konkrete, das nach der synthetischen Methode als Resultat dargestellt ist, vorausgesetzt wird, so lassen sich aus demselben die abstrakten Bestimmungen als Folgen heraus analysiren, welche die Voraussetzungen und das Material für den Beweis ausmachten. Die algebraischen Definitionen der krummen Linien sind Theoreme in dem geometrischen Gange; so würde etwa auch der pythagoräische Lehrsatz als Definition des rechtwinklichten Dreiecks angenommen die in der Geometrie zu seinem Behuf früher erwiesenen Lehrsätze durch Analyse ergeben. Die Beliebigkeit der Wahl beruht darauf, dass die eine wie die andre Methode von einem äusserlich Vorausgesetzten ausgeht. Der Natur des Begriffes nach ist das Analysiren das Erste, indem es den gegebenen empirisch-konkreten Stoff vorerst in die Form allgemeiner Abstraktionen zu erheben hat, welche dann erst als Definitionen in der synthetischen Methode vorangestellt werden können.

Dass diese Methoden, so wesentlich und von so glänzendem Erfolge in ihrem eigenthümlichen Felde, für das philosophische Erkennen unbrauchbar sind, erhellt von selbst, da sie Voraussetzungen haben und das Erkennen sich darin als Verstand und als Fortgehen an

formeller Identität verhält. Bei Spinoza, der die geometrische Methode vornehmlich und zwar für spekulative Begriffe gebrauchte, macht sich der Formalismus derselben sogleich auffallend. Die Wolfische Philosophie, welche sie zum weitesten Pedantismus ausgebildet, ist auch ihrem Inhalte nach Verstandes-Metaphysik. — An die Stelle des Missbrauchs, der mit dem Formalismus dieser Methoden in der Philosophie und in den Wissenschaften getrieben worden, ist in neuern Zeiten der Missbrauch mit der sogenannten Konstruktion getreten. Durch Kant war die Vorstellung in Umlauf gebracht worden, dass die Mathematik ihre Begriffe konstruire; dies sagte nichts anders, als dass sie es mit keinen Begriffen, sondern mit abstrakten Bestimmungen sinnlicher Anschauungen zu thun hat. So ist denn die Angabe sinnlicher aus der Wahrnehmung aufgegriffener Bestimmungen mit Umgehung des Begriffs, und der fernere Formalismus, philosophische und wissenschaftliche Gegenstände nach einem vorausgesetzten Schema tabellarisch übrigens nach Willkür und Gutdünken zu klassificiren, — eine Konstruktion der Begriffe genannt worden. Es liegt dabei wohl eine dunkle Vorstellung der Idee, der Einheit des Begriffes und der Objektivität so wie dass die Idee konkret sei, im Hintergrunde. Aber jenes Spiel des sogenannten Konstruirens ist weit entfernt diese Einheit darzustellen, die nur der Begriff als solcher ist, und ebenso wenig ist das Sinnlich-Konkrete der Anschauung ein Konkretes der Vernunft und der Idee.

Weil es übrigens die Geometrie mit der sinnlichen, aber abstrakten Anschauung des Raums zu thun hat, so kann sie ungehindert einfache Verstandesbestimmungen in ihm fixiren; sie hat deswegen allein die synthetische Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie stösst jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswerth ist, zuletzt auf Inkommensurabilitäten und Irrationalitäten, wo sie, wenn sie im Bestimmen weiter gehen will, über das verständige Princip hinausgetrieben wird. Auch hier tritt wie sonst häufig an der Terminologie die Verkehrung ein, dass was rational genannt wird, das Verständige, was aber irrational, vielmehr ein Beginn und Spur der Vernünftigkeit ist. Andere Wis-

senschaften, wenn sie, was ihnen nothwendig und oft, da sie sich nicht in dem Einfachen des Raumes oder der Zahl befinden, geschieht, an die Grenze ihres verständigen Fortgehens kommen, helfen sich auf leichte Weise. Sie brechen die Konsequenz desselben ab, und nehmen, was sie brauchen, oft das Gegentheil des Vorhergehenden, von Aussen, aus der Vorstellung, Meinung, Wahrnehmung oder woher es sonst sei, auf. Die Bewusstlosigkeit dieses endlichen Erkennens über die Natur seiner Methode und deren Verhältniss zum Inhalt lässt es weder erkennen, dass es in seinem Fortgehen durch Definitionen, Eintheilungen u. s. f. von der Nothwendigkeit der Begriffsbestimmungen fortgeleitet wird, noch wo es an seiner Grenze ist, noch, wenn es dieselbe überschritten hat, dass es sich in einem Felde befindet, wo die Verstandesbestimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roher Weise noch darin gebraucht.

§. 232.

Die Nothwendigkeit, welche das endliche Erkennen im Beweise hervorbringt, ist zunächst eine äusserliche nur für die subjektive Einsicht bestimmte. Aber in der Nothwendigkeit als solcher hat es selbst seine Voraussetzung und den Ausgangspunkt, das Vorfinden und Gegebensein seines Inhalts, verlassen. Die Nothwendigkeit als solche ist an sich der sich auf sich beziehende Begriff. Die subjektive Idee ist so an sich zu dem an und für sich bestimmten, Nicht-gegebenen, und daher demselben als dem Subjekte Immanenten gekommen und geht in die Idee des Wollens über.

b) Das Wollen.

§. 233.

Die subjektive Idee als das an und für sich Bestimmte und sich selbst gleicher einfacher Inhalt ist das Gute. Ihr Trieb sich zu realisiren hat das umgekehrte Verhältniss gegen die Idee des Wahren, und geht darauf vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem Zwecke zu bestimmen. — Dieses Wollen hat einerseits die Gewissheit der Nichtigkeit des vorausgesetzten Objekts, — andererseits aber setzt es als Endliches, zugleich den Zweck des Guten als nur subjektive Idee und die Selbstständigkeit des Objekts voraus.

§. 234.

Die Endlichkeit dieser Thätigkeit ist daher der Widerspruch, dass in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objektiven Welt der Zweck des Guten ebenso ausgeführt wird als auch nicht, dass er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher gesetzt ist. Dieser Widerspruch stellt sich als der unendliche Progress der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein Sollen fixirt ist. Formell ist aber das Verschwinden dieses Widerspruches darin, dass die Thätigkeit die Subjektivität des Zweckes und damit die Objektivität, den Gegensatz, durch den beide endlich sind, und nicht nur die Einseitigkeit dieser Subjektivität, sondern sie im Allgemeinen aufhebt; eine andere solche Subjektivität, d. i. ein neues Erzeugen des Gegensatzes, ist von der, die eine vorige sein sollte, nicht unterschieden. Diese Rückkehr in sich ist zugleich die Erinnerung des Inhalts in sich, welcher das Gute und die an sich seiende Identität beider Seiten, ist, — die Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens (§. 224.), dass das Objekt das an ihm Substantielle und Wahre sei.

§. 235.

Die Wahrheit des Guten ist damit gesetzt, als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, dass das Gute an und für sich erreicht, — die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als Zweck sich setzt und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm identisch gewordene Leben ist die spekulative oder absolute Idee.

c. Die absolute Idee.

§. 236.

Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; — ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiemit die absolute und alle Wahr-

heit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee.

§. 237.

Für sich ist die absolute Idee, weil kein Uebergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut. Sie ist sich Inhalt, in sofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich, und das eine der Unterschiednen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System des Logischen. Als Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieses Inhalts, — das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente.

§. 238.

Die Momente der spekulativen Methode sind a) der Anfang, der das Sein oder Unmittelbare ist; für sich aus dem einfachen Grunde, weil er der Anfang ist. Von der spekulativen Idee aus aber ist es ihr Selbstbestimmen, welches als die absolute Negativität oder Bewegung des Begriffs urtheilt und sich als das Negative seiner selbst setzt. Das Sein, das für den Anfang als solchen als abstrakte Affirmation erscheint, ist so vielmehr die Negation, Gesetztsein, Vermitteltsein überhaupt und Vorausgesetztsein. Aber als die Negation des Begriffs, der in seinem Anderssein schlechthin identisch mit sich und die Gewissheit seiner selbst ist, ist es der noch nicht als Begriff gesetzte Begriff, oder der Begriff an sich. — Dies Sein ist darum als der noch unbestimmte, d. i. nur an sich oder unmittelbar bestimmte Begriff, ebenso sehr das Allgemeine.

Der Anfang wird im Sinne unmittelbaren Seins aus der Anschauung und Wahrnehmung genommen, — der Anfang der analytischen Methode des endlichen Erkennens; im Sinn der Allgemeinheit ist er der Anfang der synthetischen Methode desselben. Da aber das Logische unmittelbar ebenso Allgemeines als Seiendes, ebenso von dem Begriffe sich vorausgesetztes, als unmittelbar er selbst ist, so ist sein Anfang ebenso synthetischer als analytischer Anfang.

§. 239.

b) Der Fortgang ist das gesetzte Urtheil der Idee. Das unmittelbare Allgemeine ist als der Begriff an sich die Dialektik, an ihm selbst seine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit zu einem Momente herabzusetzen. Es ist damit das Negative des Anfangs oder das Erste in seiner Bestimmtheit gesetzt; es ist für eines, die Beziehung Unterschiedener, — Moment der Reflexion.

Dieser Fortgang ist eben sowohl analytisch, indem durch die immanente Dialektik nur das gesetzt wird, was im unmittelbaren Begriffe enthalten ist; — als synthetisch, weil in diesem Begriffe dieser Unterschied noch nicht war gesetzt.

§. 240.

Die abstrakte Form des Fortgangs ist im Sein ein Anderes und Uebergehen in ein Anderes, im Wesen Scheinen in dem Entgegengesetzten, im Begriffe die Unterschiedenheit des Einzelnen von der Allgemeinheit, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene kontinuirt und als Identität mit ihm ist.

§. 241.

In der zweiten Sphäre ist der zuerst an sich seiende Begriff zum Scheinen gekommen, und ist so an sich schon die Idee. — Die Entwicklung dieser Sphäre wird Rückgang in die erste, wie die der ersten ein Uebergang in die zweite ist; nur durch diese gedoppelte Bewegung erhält der Unterschied sein Recht, indem jedes der beiden Unterschiednen sich an ihm selbst betrachtet zur Totalität vollendet, und darin sich zur Einheit mit dem andern bethätigt. Nur das Sich-Aufheben der Einseitigkeit beider an ihnen selbst lässt die Einheit nicht einseitig werden.

§. 242.

Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterschiednen zu dem, was sie zunächst ist, zum Widerspruche an ihr selbst, — im unendlichen Progress, — der sich c) in das Ende auflöst, dass das Differente als das gesetzt wird, was es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten, und als die Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiemit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten als ideelle und Momente, als aufge-

hobene d. i. zugleich als aufbewahrte sind. Der Begriff so von seinem Ansichsein vermittelst seiner Differenz und deren Aufheben sich mit sich selbst zusammenschliessend, ist der realisirte Begriff, d. i. der Begriff das Gesetztsein seiner Bestimmungen in seinem Fürsichsein enthaltend, — die Idee, für welche zugleich als absolut Erstes (in der Methode) dies Ende nur das Verschwinden des Scheins ist, als ob der Anfang ein unmittelbares und sie ein Resultat wäre; — das Erkennen, dass die Idee die Eine Totalität ist.

§. 243.

Die Methode ist auf diese Weise nicht äusserliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, in sofern die Momente des Begriffs auch an ihnen selbst in ihrer Bestimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt, so stellt sich diese als systematische Totalität dar, welche nur Eine Idee ist, deren besondere Momente eben sowohl an sich dieselbe sind, als durch die Dialektik des Begriffs das einfache Fürsichsein der Idee hervorbringen. — Die Wissenschaft schliesst auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist.

§. 244.

Die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet ist sie Anschauen; und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äusserliche Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, dass sie nicht bloss ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen lässt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.

Zweiter Theil.

Naturphilosophie.

Einleitung.

Betrachtungsweisen der Natur.

§. 245.

Praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur als zu einem Unmittelbaren und Aeusserlichen selbst als ein unmittelbar äusserliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als Zweck gegen die Naturgegenstände benimmt. Die Betrachtung derselben nach diesem Verhältnisse giebt den endlich-teleologischen Standpunkt (§. 205.). In diesem findet sich die richtige Voraussetzung (§. 207—211), dass die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält; wenn aber diese Betrachtung von besonderen endlichen Zwecken ausgeht, macht sie diese theils zu Voraussetzungen, deren zufälliger Inhalt für sich sogar unbedeutend und schaal sein kann, theils fordert das Zweckverhältniss für sich eine tiefere Auffassungsweise als nach äusserlichen und endlichen Verhältnissen, — die Betrachtungsweise des Begriffs, der seiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als solcher immanent ist.

§. 246.

Was Physik genannt wird, hiess vormals Naturphilosophie, und ist gleichfalls theoretische und zwar

denkende Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äusserlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht, andererseits auf die Erkenntniss des Allgemeinen derselben, so dass es zugleich in sich bestimmt sei, gerichtet ist — der Kräfte, Gesetze, Gattungen, welcher Inhalt ferner auch nicht blosses Aggregat sein, sondern in Ordnungen, Klassen gestellt sich als eine Organisation ausnehmen muss. Indem die Naturphilosophie begreifende Betrachtung ist, hat sie dasselbe Allgemeine aber für sich zum Gegenstand und betrachtet es in seiner eigenen immanenten Nothwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

Von dem Verhältniss der Philosophie zum Empirischen ist in der Einleitung die Rede gewesen. Nicht nur muss die Philosophie mit der Natur-Erfahrung übereinstimmend sein, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Nothwendigkeit des Begriffs sein soll. — Es ist schon erinnert worden, dass ausserdem dass der Gegenstand nach seiner Begriffsbestimmung in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch weiter die empirische Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, dass sie jener in der That entspricht. Dies ist jedoch in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was Anschauung genannt worden und was nichts anders zu sein pflegte, als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach Analogien, die zufälliger oder bedeutender sein können, und den Gegenständen, Bestimmungen und Schemata nur äusserlich aufdrücken. (§. 231. Anmerkung.)

Begriff der Natur.

§. 247.

Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative

ihrer selbst oder sich äusserlich ist, so ist die Natur nicht äusserlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist) sondern die Aeusserlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

§. 248.

In dieser Aeusserlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Thiere, Pflanzen u. s. f. vorzugsweise vor menschlichen Thaten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. — Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelös'te Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das *non-ens* gefasst haben. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst, ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Aeusserlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. — Nur dem Bewusstsein, das selbst zuerst äusserlich und damit unmittelbar ist d. i. dem sinnlichen Bewusstsein erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seiende. — Weil sie jedoch obzwar in solchem Elemente der Aeusserlichkeit Darstellung der Idee ist, so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern. Wenn aber Vanini sagte, dass ein Strohhalm hinreiche um das Sein Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnissgrund für Gottes Sein, als irgend ein einzelner Naturgegenstand. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das Leben, aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Aeusserlichkeit hin-

gegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr andern Einzelnheit befangen; da hingegen in jeder geistigen Aeusserung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist. — Ein gleicher Missverstand ist es, wenn Geistiges überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn menschliche Kunstwerke natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material von Aussen genommen werden müsse und weil sie nicht lebendig seien. Als ob die geistige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdiger wäre, als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher als die Materie und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz allein dem Geiste angehörte, als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch seine Materie von Aussen nähme. — Die Natur bleibe, giebt man ferner als ihren Vorzug an, bei aller Zufälligkeit ihrer Existenzen ewigen Gesetzen getreu; aber doch wohl auch das Reich des Selbstbewusstseins! was schon in dem Glauben anerkannt wird, dass eine Vorsehung die menschlichen Begebenheiten leite; — oder sollten die Bestimmungen dieser Vorsehung im Felde der menschlichen Begebenheiten nur zufällig und unvernünftig sein? — Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die Willkür, bis zum Bösen fortgeht, so ist dies selbst noch ein unendlich höheres, als das gesetzmässige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.

§. 249.

Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so dass die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur theils nur inneres, theils existirend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher existirende Metamorphose beschränkt.

Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine

höhere für eine äusserlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Aeusserlichkeit eigenthümlich, die Unterschiede auseinander fallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen: der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickeltern Thierorganisationen aus den niedrigern u. s. w. ist, muss sich die denkende Betrachtung entschlagen.

§. 250.

Der Widerspruch der Idee, indem sie als Natur sich selbst äusserlich ist, ist näher der Widerspruch der einerseits durch den Begriff gezeugten Nothwendigkeit ihrer Gebilde und deren in der organischen Totalität vernünftigen Bestimmung, — und andererseits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit. Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von Aussen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am grössten ist diese Zufälligkeit im Reiche der konkreten Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur unmittelbar konkret sind. Das unmittelbar Konkrete nämlich ist eine Menge von Eigenschaften, die aussereinander und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander sind, gegen die eben darum die einfache für sich seiende Subjektivität ebenfalls gleichgültig ist, und sie äusserlicher somit zufälliger Bestimmung überlässt. Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten, und die Ausführung des Besondern äusserer Bestimmbarkeit auszusetzen.

Man hat den unendlichen Reichthum und die Mannichfaltigkeit der Formen und vollends ganz unvernünftigerweise die Zufälligkeit, die in die äusserliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit derselben oder wenigstens die Göttlichkeit in derselben gerühmt. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. — Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufällig-

keiten begreifen, — und wie es genannt worden, konstruiren, deduciren; sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sei[1]. Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Partikulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. Die Spuren dieser Fortleitung und innern Zusammenhangs werden den Betrachter oft überraschen, aber demjenigen insbesondere überraschend oder vielmehr unglaublich scheinen, der in der Natur- wie in der Menschen-Geschichte nur Zufälliges zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber misstrauisch zu sein, dass solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde, was den Uebergang zu den erwähnten Analogien macht.

In der Ohnmacht der Natur den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Missgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muss, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit der Gattung anzusehen wären. — Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, schlecht, missförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben giebt auch jene sogenannten Missgeburten, Missförmigkeiten, Mitteldinge u. s. f. an die Hand: er setzte vielmehr die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.

---

[1] Herr Krug hat in diesem und zugleich nach anderer Seite hin ganz naiven Sinne einst die Naturphilosophie aufgefordert das Kunststück zu machen, nur seine Schreibfeder zu deduciren. — Man hätte ihm etwa zu dieser Leistung und respektiven Verherrlichung seiner Schreibfeder Hoffnung machen können, wenn dereinst die Wissenschaft so weit vorgeschritten und mit allem Wichtigern im Himmel und auf Erden in der Gegenwart und Vergangenheit im Reinen sei, dass es nichts Wichtigeres mehr zu begreifen gebe.

§. 251.

Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes; die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, dass die Idee sich als das setze, was sie an sich ist; oder was dasselbe ist, dass sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeusserlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.

Eintheilung.

§. 252.

Die Idee als Natur ist:

I. in der Bestimmung des Aussereinander, der unendlichen Vereinzelung, ausserhalb welcher die Einheit der Form, diese daher als eine ideelle nur an sich seiende, und daher nur gesuchte ist, die Materie und deren ideelles System, — Mechanik.

II. In der Bestimmung der Besonderheit, so dass die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existirender Differenz gesetzt ist — ein Reflexionsverhältniss, dessen Insichsein die natürliche Individualität ist, — Physik.

III. In der Bestimmung der Subjektivität, in welcher die realen Unterschiede der Form eben so zur ideellen Einheit, die sich selbst gefunden und für sich ist, zurückgebracht sind, — Organik.

Erste Abtheilung der Naturphilosophie.

Die Mechanik.

---

§. 253.

Die Mechanik betrachtet:

A. Das ganz abstrakte Aussereinander, — Raum und Zeit.

B. Das vereinzelte Aussereinander und dessen Beziehung in jener Abstraktion, — Materie und Bewegung, — endliche Mechanik.

D. Die Materie in der Freiheit ihres an sich seienden Begriffs, der freien Bewegung, — absolute Mechanik.

A.

Raum und Zeit.

a. Raum.

§. 254.

Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte Allgemeinheit ihres Aussersichseins, — dessen vermittlungslose Gleichgültigkeit, der Raum. Er ist das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Aussersichsein ist, und schlechthin kontinuirlich, weil dies Aussereinander noch ganz abstrakt ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat.

Es ist vielerlei über die Natur des Raums von je vorgebracht worden. Ich erwähne nur der Kantischen

Bestimmung, dass er wie die Zeit eine Form der sinnlichen Anschauung sei. Auch sonst ist es gewöhnlich geworden zu Grunde zu legen, dass der Raum nur als etwas Subjektives in der Vorstellung, betrachtet werden müsse. Wenn von dem abgesehen wird, was in dem Kantischen Begriffe dem subjektiven Idealismus und dessen Bestimmungen angehört, so bleibt die richtige Bestimmung übrig, dass der Raum eine blosse Form, d. h. eine Abstraktion ist und zwar die der unmittelbaren Aeusserlichkeit. — Von Raumpunkten zu sprechen, als ob sie das positive Element des Raums ausmachten, ist unstatthaft, da er um seiner Unterschiedslosigkeit willen nur die Möglichkeit, nicht das Gesetztsein des Aussereinanderseins und Negativen, daher schlechthin kontinuirlich ist; der Punkt, das Fürsichsein, ist deswegen vielmehr die und zwar in ihm gesetzte Negation des Raums. — Die Frage wegen der Unendlichkeit des Raums entscheidet sich gleichfalls hiedurch (§. 100. Anm.). Er ist überhaupt reine Quantität, nicht mehr nur dieselbe als logische Bestimmung, sondern als unmittelbar und äusserlich seiend. — Die Natur fängt darum nicht mit dem Qualitativen, sondern mit dem Quantitativen an, weil ihre Bestimmung nicht wie das logische Sein das Abstrakt-erste und Unmittelbare, sondern schon das in sich Vermittelte, Aeusserlich wesentlich und Anders-sein ist.

§. 255.

Der Raum hat als an sich Begriff überhaupt dessen Unterschiede an ihm, a) unmittelbar in seiner Gleichgültigkeit als die bloss verschiedenen ganz bestimmungslosen drei Dimensionen.

Die Nothwendigheit, dass der Raum gerade drei Dimensionen hat, zu deduciren ist an die Geometrie nicht zu fordern, in sofern sie nicht eine philosophische Wissenschaft ist, und ihren Gegenstand den Raum mit seinen allgemeinen Bestimmungen voraussetzen darf. Aber auch sonst wird an das Aufzeigen dieser Nothwendigkeit nicht gedacht. Sie beruht auf der Natur des Begriffs, dessen Bestimmungen aber in dieser ersten Form des Aussereinander, in der abstrakten Quantität, ganz nur oberflächlich und ein völlig leerer Unterschied sind. Man kann daher nicht sagen, wie sich Höhe, Länge und Breite von einander unterscheiden, weil sie nur unterschieden sein sollen, aber noch keine Unterschiede

sind; es ist völlig unbestimmt, ob man eine Richtung Höhe, Länge oder Breite nennt. — Die Höhe hat ihre nähere Bestimmung an der Richtung nach dem Mittelpunkte der Erde; aber diese konkretere Bestimmung geht die Natur des Raums für sich nichts an. Jene vorausgesetzt ist es auch noch gleichgültig, dieselbe Richtung Höhe oder Tiefe zu nennen, so wie für Länge und Breite, die man oft auch Tiefe heisst, nichts dadurch bestimmt ist.

§. 256.

b) Aber der Unterschied ist wesentlich bestimmter, qualitativer Unterschied. Als solcher ist er α) zunächst die Negation des Raums selbst, weil dieser das unmittelbare unterschiedslose Aussersichsein ist, der Punkt. β) Die Negation ist aber Negation des Raums, d. i. sie ist selbst räumlich; der Punkt als wesentlich diese Beziehung, d. i. als sich aufhebend, ist die Linie, das erste Anders- d. i. Räumlich-sein des Punktes; γ) die Wahrheit des Andersseins ist aber die Negation der Negation. Die Linie geht daher in Fläche über, welche einerseits eine Bestimmtheit gegen Linie und Punkt, und so Fläche überhaupt, andererseits aber die aufgehobene Negation des Raums ist, somit Wiederherstellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment an ihr hat; — umschliessende Oberfläche, die einen einzelnen ganzen Raum absondert.

Dass die Linie nicht aus Punkten, die Fläche nicht aus Linien besteht, geht aus ihrem Begriffe hervor, da die Linie vielmehr der Punkt als ausser sich seiend, nämlich sich auf den Raum beziehend und sich aufhebend, die Fläche ebenso die aufgehobene ausser sich seiende Linie ist. — Der Punkt ist hier als das Erste und Positive vorgestellt und von ihm ausgegangen worden. Allein ebenso ist umgekehrt, in sofern der Raum in der That dagegen das Positive ist, die Fläche die erste Negation, und die Linie die zweite, die aber als die zweite, ihrer Wahrheit nach sich auf sich beziehende Negation, der Punkt ist; die Nothwendigkeit des Uebergangs ist dieselbe. An die Nothwendigkeit dieses Uebergangs wird nicht gedacht in dem äusserlichen Auffassen und Definiren des Punktes, der Linie u. s. f., doch vorgestellt, aber als etwas Zufälliges, wird jene erste Art des Uebergehens in der Definitionsweise, dass wenn der Punkt

sich bewege, die Linie entstehe, u. s. f. — Die weitern Figurationen des Raums, welche die Geometrie betrachtet, sind fernere qualitative Begrenzungen einer Raumabstraktion, der Fläche oder eines begrenzten ganzen Raums. Es kommen darin auch Momente der Nothwendigkeit vor, dass z. B. das Dreieck die erste geradlinige Figur ist, dass alle andern Figuren auf sie oder auf das Quadrat zurückgeführt werden müssen, wenn sie bestimmt werden sollen und dergl. — Das Princip dieser Zeichnungen ist die Verstandesidentität, welche die Figurationen zur Regelmässigkeit bestimmt und damit die Verhältnisse begründet, welche dadurch zu erkennen möglich wird.

In Vorbeigehen kann bemerkt werden, dass es ein sonderbarer Einfall Kants war zu behaupten, die Definition der geraden Linie, dass sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, sei ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthalte nichts von Grösse sondern nur eine Qualität. In diesem Sinn ist jede Definition ein synthetischer Satz; das Definitum, die gerade Linie, ist nur erst die Anschauung oder Vorstellung, und die Bestimmung, dass sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, macht erst den Begriff aus (wie er nämlich in solchen Definitionen erscheint, s. §. 229.). Dass der Begriff nicht schon in der Anschauung vorhanden ist, ist der Unterschied von beiden, der die Forderung einer Definition herbeiführt. Dass aber jene Definition analytisch ist, erhellt leicht, indem die gerade Linie sich auf die Einfachheit der Richtung reducirt; die Einfachheit aber in Beziehung auf Menge genommen, die Bestimmung der geringsten Menge, hier des kürzesten Weges, giebt.

b. Die Zeit.

§. 257.

Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Aussersichseins eben sowohl für sich und ihre Bestimmungen darin aber zugleich als in der Sphäre des Aussersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie die Zeit.

§. 258.

Die Zeit als die negative Einheit des Aussersichseins ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. — Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist; das angeschaute Werden, d. i. dass die zwar schlechthin momentanen d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äusserliche, d. i. jedoch sich selbst äusserliche, bestimmt sind.

Die Zeit ist wie der Raum, eine reine Form der Sinnlichkeit oder des Anschauens, das unsinnliche Sinnliche, — aber wie diesen, so geht auch die Zeit der Unterschied der Objektivität und eines gegen dieselbe subjektiven Bewusstseins nichts an. Wenn diese Bestimmungen auf Raum und Zeit angewendet werden, so wäre jener die abstrakte Objektivität, diese aber die abstrakte Subjektivität. Die Zeit ist dasselbe Princip, als das Ich = Ich des reinen Selbstbewusstseins; aber dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Aeusserlichkeit und Abstraktion, — als das angeschaute blosse Werden, das reine Insichsein als schlechthin ein Aussersichkommen.

Die Zeit ist ebenso kontinuirlich wie der Raum, denn sie ist die abstrakt sich auf sich beziehende Negativität, und in dieser Abstraktion ist noch kein reeller Unterschied.

In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht Alles; wenn vom Allem, nämlich der Erfüllung der Zeit, ebenso von der Erfüllung des Raums abstrahirt wird, so bleibt die leere Zeit wie der leere Raum übrig, — d. i. es sind dann diese Abstraktionen der Aeusserlichkeit gesetzt, und vorgestellt, als ob sie für sich wären. Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahiren, der Alles gebährende und seine Geburten zerstörende Chronos. — Das Reelle ist wohl von der Zeit verschieden aber ebenso wesentlich identisch mit ihr. Es ist beschränkt, und das Andre zu dieser Negation ist ausser ihm; die Bestimmtheit ist also an ihm sich äusserlich, und daher der Widerspruch seines Seins; die Abstraktion dieser Aeusserlichkeit des Widerspruchs und der Unruhe desselben ist die Zeit selbst. Darum ist das Endliche vergänglich und zeitlich, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, son-

dern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäss, einseitig ist, daher sich zu derselben als zu seiner Macht verhält. Der Begriff aber, in seiner frei für sich existirenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Aeusserlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit unterthan, in sofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig. — Der Begriff der Ewigkeit muss aber nicht negativ so gefasst werden, als die Abstraktion von der Zeit, dass sie ausserhalb derselben gleichsam existire; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit nach der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht.

§. 259.

Die Dimensionen der Zeit, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, sind das Werden der Aeusserlichkeit als solches, und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seins als des Uebergehens in Nichts, und des Nichts als des Uebergehens in Sein. Das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die Einzelnheit ist die Gegenwart als Jetzt, welches als die Einzelnheit ausschliessend und zugleich schlechthin kontinuirlich in die andern Momente, selbst nur dies Verschwinden seines Seins in Nichts, und des Nichts in sein Sein ist.

Die endliche Gegenwart ist das Jetzt als seiend fixirt, von dem Negativen, den abstrakten Momenten der Vergangenheit und Zukunft, als die konkrete Einheit somit als das Affirmative unterschieden; allein jenes Sein ist selbst nur das abstrakte, in Nichts verschwindende. — Uebrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit Jetzt ist, nicht zum bestehenden Unterschiede von jenen Dimensionen; sie sind nothwendig nur in der subjektiven Vorstellung, in der Erinnerung und in der Furcht oder Hoffnung. Die Vergangenheit aber und Zukunft der Zeit als in der Natur seiend ist der Raum, denn er ist die negirte Zeit, so ist der aufgehobene Raum zunächst der Punkt und für sich entwickelt die Zeit.

Der Wissenschaft des Raums, der Geometrie,

steht keine solche Wissenschaft der Zeit gegenüber. Die Unterschiede der Zeit haben nicht diese Gleichgültigkeit des Aussersichseins, welche die unmittelbare Bestimmtheit des Raums ausmacht; sie sind daher der Figurationen nicht, wie dieser, fähig. Diese Fähigkeit erlangt das Princip der Zeit erst dadurch, dass es paralysirt, ihre Negativität vom Verstande zum Eins herabgesetzt wird. — Dies todte Eins, die höchste Aeusserlichkeit des Gedankens, ist der äusserlichen Kombination, und diese Kombinationen, die Figuren der Arithmetik, sind wieder der Verstandesbestimmung, nach Gleichheit und Ungleichheit, der Identificirung und des Unterscheidens, fähig.

Man könnte noch weiter den Gedanken einer philosophischen Mathematik fassen, welche dasjenige aus Begriffen erkennte, was die gewöhnliche mathematische Wissenschaft aus vorausgesetzten Bestimmungen nach der Methode des Verstandes ableitet. Allein da die Mathematik einmal die Wissenschaft der endlichen Grössenbestimmungen ist, welche in ihrer Endlichkeit fest bleiben und gelten, nicht übergehen sollen, so ist sie wesentlich eine Wissenschaft des Verstandes; und da sie die Fähigkeit hat, dieses auf eine vollkommene Weise zu sein, so ist ihr der Vorzug, den sie vor den andern Wissenschaften dieser Art hat, vielmehr zu erhalten und weder durch Einmischung des ihr heterogenen Begriffs, noch empirischer Zwecke zu verunreinigen. Es bleibt dabei immer offen, dass der Begriff ein bestimmteres Bewusstsein, sowohl über die leitenden Verstandes-Principien als über die Ordnung und deren Nothwendigkeit in den arithmetischen Operationen sowohl, als in den Sätzen der Geometrie begründe.

Es würde ferner eine überflüssige und undankbare Mühe sein, für den Ausdruck der Gedanken ein solches widerspenstiges und inadäquates Medium, als Raumfiguren und Zahlen sind, gebrauchen zu wollen und dieselben gewaltsam zu diesem Behufe zu behandeln. Die einfachen ersten Figuren und Zahlen eignen sich ihrer Einfachheit wegen ohne Missverständnisse zu Symbolen, die jedoch immer für den Gedanken ein heterogener und kümmerlicher Ausdruck sind, angewendet zu werden. Die ersten Versuche des reinen Denkens haben zu diesem Nothbehelfe gegriffen; das pythagoreische Zahlensystem ist das berühmte Beispiel davon. Aber

bei reichern Begriffen werden diese Mittel völlig ungenügend, da deren äusserliche Zusammensetzung und die Zufälligkeit der Verknüpfung überhaupt der Natur des Begriffs unangemessen ist, und es völlig zweideutig macht, welche der vielen Beziehungen, die an zusammengesetztern Zahlen und Figuren möglich sind, festgehalten werden sollen. Ohnehin verfliegt das Flüssige des Begriffs in solchem äusserlichen Medium, worin jede Bestimmung in das gleichgültige Aussereinander fällt. Jene Zweideutigkeit könnte allein durch die Erklärung gehoben werden. Der wesentliche Ausdruck des Gedankens ist alsdann diese Erklärung, und jenes Symbolisiren ein gehaltloser Ueberfluss.

Andere mathematische Bestimmungen, wie das Unendliche, Verhältnisse desselben, das Unendlichkleine, Faktoren, Potenzen u. s. f. haben ihre wahrhaften Begriffe in der Philosophie selbst; es ist ungeschickt, sie für diese aus der Mathematik hernehmen und entlehnen zu wollen, wo sie begrifflos, ja so oft sinnlos aufgenommen werden, und ihre Berichtigung und Bedeutung vielmehr von der Philosophie zu erwarten haben. Es ist nur die Trägheit, die, um sich das Denken und die Begriffsbestimmung zu ersparen, ihre Zuflucht zu Formeln, die nicht einmal ein unmittelbarer Gedankenausdruck sind, und zu deren schon fertigen Schematen, nimmt.

Die wahrhaft philosophische Wissenschaft der Mathematik als Grössenlehre würde die Wissenschaft der Maasse sein, aber diese setzt schon die reelle Besonderheit der Dinge voraus, welche erst in der konkreten Natur vorhanden ist. Sie würde aber wohl wegen der äusserlichen Natur der Grösse die allerschwerste Wissenschaft sein.

c. Der Ort und die Bewegung.

§. 260.

Der Raum ist in sich selbst der Widerspruch des gleichgültigen Auseinanderseins und der unterschiedslosen Kontinuität, die reine Negativität seiner selbst und das Uebergehen zunächst in die Zeit. Ebenso ist die Zeit, da deren in Eins zusammengehaltene entgegengesetzte Momente sich unmittelbar aufheben, das unmittelbare Zu-

sammenfallen in die Indifferenz, in das ununterschiedene Aussereinander oder *den Raum*. So ist an diesem die *negative* Bestimmung, der *ausschliessende* Punkt, nicht mehr nur an sich dem Begriffe nach sondern *gesetzt* und in sich *konkret* durch die totale Negativität, welche die Zeit ist; — der so konkrete Punkt ist *der Ort* (§. 255. 256.).

§. 261.

Der Ort, so die *gesetzte* Identität des Raumes und der Zeit, ist zunächst ebenso der gesetzte *Widerspruch*, welcher der Raum und die Zeit, jedes an ihm selbst, ist. Der Ort ist die räumliche somit gleichgültige *Einzelnheit*, und ist dies nur als *räumliches Jetzt*, als Zeit, so dass der Ort unmittelbar gleichgültig gegen sich als *diesen*, sich äusserlich, die Negation seiner und ein *anderer* Ort ist. Dies *Vergehen* und *Sichwiedererzeugen* des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, dass die Zeit sich räumlich als *Ort*, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar *zeitlich* gesetzt wird, ist die *Bewegung*. — Dies Werden ist aber selbst ebenso sehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die *unmittelbar identische daseiende* Einheit beider, die *Materie*.

Der Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraktion zum konkreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als *Materie* erscheint, ist für den Verstand unbegreiflich, und macht sich für ihn daher immer äusserlich und als ein Gegebenes. Die geläufige Vorstellung ist, Raum und Zeit als *leer*, gleichgültig gegen ihre Erfüllung, und doch immer als voll zu betrachten, sie als leer *von aussen her* mit der Materie *erfüllen* zu lassen, und einerseits auf diese Weise die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit, und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen.

Was von der Materie gesagt wird, ist, α) dass sie *zusammengesetzt* ist; — dies bezieht sich auf ihr abstraktes Aussereinander, den Raum. — In sofern bei ihr von der Zeit und überhaupt von aller Form abstrahirt wird, ist von ihr behauptet worden, dass sie ewig und unveränderlich ist. Dies folgt in der That unmittelbar; aber eine solche Materie ist auch nur ein unwahres Abstraktum. β) Die Materie ist *undurchdringlich*

und leistet Widerstand, ist ein fühlbares, sichtbares u. s. f. Diese Prädikate sind nichts anderes, als dass die Materie theils für die bestimmte Wahrnehmung, überhaupt für ein Anderes, theils aber ebenso sehr für sich ist. Beides sind die Bestimmungen, welche sie eben als die Identität des Raums und der Zeit, des unmittelbaren Aussereinander und der Negativität oder der als für sich seienden Einzelnheit hat.

Der Uebergang der Idealität in die Realität kommt auch auf ausdrückliche Weise in den bekannten mechanischen Erscheinungen vor, dass nämlich die Idealität die Stelle der Realität und umgekehrt vertreten kann; und es ist nur die Gedankenlosigkeit der Vorstellung und des Verstandes daran Schuld, wenn für sie aus dieser Vertauschbarkeit beider ihre Identität nicht hervorgeht. Beim Hebel z. B. kann Entfernung an die Stelle der Masse und umgekehrt gesetzt werden, und ein Quantum vom ideellen Moment bringt dieselbe Wirkung hervor als das entsprechende Reelle. — In der Grösse der Bewegung vertritt ebenso die Geschwindigkeit, welche das quantitative Verhältniss nur von Raum und Zeit ist, die Masse, und umgekehrt kommt dieselbe reelle Wirkung hervor, wenn die Masse vermehrt und jene verhältnissmässig vermindert wird. Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor, d. i. der Mensch wird durch Raum und Zeit todtgeschlagen. — Die Reflexionsbestimmung von Kraft ist es hier, was einmal für den Verstand fixirt als ein Letztes dasteht, und ihn hindert weiter nach dem Verhältnisse ihrer Bestimmungen zu fragen. Aber dies wenigstens schwebt vor, dass die Wirkung der Kraft etwas Reelles, Sinnfälliges ist, und dass in der Kraft dasselbe ist, was in ihrer Aeusserung, und dass eben diese Kraft ihrer reellen Aeusserung durch das Verhältniss der ideellen Momente, des Raums und der Zeit, erlangt wird.

Es gehört ferner zu dieser begrifflosen Reflexion, die sogenannten Kräfte als der Materie eingepflanzt, das ist, als ihr ursprünglich äusserlich anzusehen, so dass eben diese Identität der Zeit und des Raums, welche bei der Reflexionsbestimmung von Kraft vorschwebt und welche in Wahrheit das Wesen der Materie aus-

macht, als etwas ihr Fremdes und Zufälliges von aussen in sie gebrachtes, gesetzt ist.

B.

Materie und Bewegung.

Endliche Mechanik.

§. 262.

Die Materie hält sich gegen ihre Identität mit sich, durch das Moment ihrer Negativität, ihrer abstrakten Vereinzelung, auseinander; die Repulsion der Materie. Ebenso wesentlich ist, weil diese Verschiedenen ein und dasselbe sind, die negative Einheit dieses aussereinanderseienden Fürsichseins; die Materie ist somit kontinuirlich, — ihre Attraktion. Die Materie ist untrennbar beides, und negative Einheit dieser Momente, Einzelnheit, aber als gegen das unmittelbare Aussereinander der Materie noch unterschieden und darum selbst noch nicht als materiell gesetzt, ideelle Einzelnheit, Mittelpunkt, — die Schwere.

Kant hat unter andern auch das Verdienst, durch seinen Versuch einer sogenannten Konstruktion der Materie, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, den Anfang zu einem Begriff der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer Naturphilosophie wieder erweckt zu haben. Er hat aber dabei die Reflexionsbestimmungen von Attraktivkraft und Repulsivkraft als gegen einander feste angenommen, und wieder indem aus ihnen die Materie hervorgehen sollte, diese als ein Fertiges voraussetzt, so dass es schon Materie ist, was attrahirt und repellirt werden soll. Ausführlicher habe ich die in dieser Kantischen Exposition herrschende Verwirrung in meinem System der Logik[1] dargestellt. — Uebrigens ist erst die schwere Materie die Totalität und das Reelle, an dem Attraktion und Repulsion Statt finden kann; sie hat die ideellen Momente des Begriffs, der Einzelnheit oder Subjektivität. Deswegen sind sie nicht als selbstständig oder als Kräfte, für sich zu nehmen; die Materie resultirt aus ihnen nur als Begriffs-

[1] Hegels Werke Band III., S. 201 ff.

momenten, aber ist das Vorausgesetzte für ihre Erscheinung.

Die Schwere ist von der blossen Attraktion wesentlich zu unterscheiden. Diese ist nur überhaupt das Aufheben des Aussereinanderseins und giebt blosse Kontinuität. Hingegen die Schwere ist die Reduktion der auseinander-seienden ebenso kontinuirlichen Besonderheit zur Einheit als negativer Beziehung auf sich, der Einzelnheit, Einer (jedoch noch ganz abstrakten) Subjektivität. In der Sphäre der ersten Unmittelbarkeit der Natur ist aber die aussersich-seiende Kontinuität noch als das Bestehende gesetzt; es ist erst in der physischen, in welcher die materielle Reflexion-in-sich beginnt. Die Einzelnheit ist daher als Bestimmung der Idee zwar vorhanden, aber hier ausser dem Materiellen. Die Materie ist daher erstens wesentlich selbst schwer; es ist dies nicht eine äusserliche von ihr auch trennbare Eigenschaft. Die Schwere macht die Substantialität der Materie aus, diese selbst ist das Streben nach dem, — aber, — dies ist die andere wesentliche Bestimmung, — ausser ihr fallenden Mittelpunkt. Man kann sagen, die Materie werde vom Mittelpunkte attrahirt d. h. ihr aussereinander-seiendes kontinuirliches Bestehen negirt; aber wenn der Mittelpunkt selbst materiell vorgestellt wird, so ist das Attrahiren nur gegenseitig, zugleich ein Attrahirtwerden und der Mittelpunkt wieder ein von ihnen Verschiedenes. Der Mittelpunkt ist aber nicht als materiell zu nehmen; denn das Materielle ist eben dies, seinen Mittelpunkt ausser sich zu setzen. Nicht dieser, sondern dies Streben nach demselben ist der Materie immanent. Die Schwere ist so zu sagen das Bekenntniss der Nichtigkeit des Aussersichseins der Materie in ihrem Fürsichsein, ihrer Unselbstständigkeit, ihres Widerspruchs.

Man kann auch sagen, die Schwere ist das Insichsein der Materie, in diesem Sinne, dass eben sofern sie noch nicht Mittelpunkt, Subjektivität an ihr selbst ist, sie noch unbestimmt, unentwickelt, unaufgeschlossen ist, die Form noch nicht materiell ist.

Wo der Mittelpunkt liege, ist durch die schwere Materie, deren Mittelpunkt er ist, determinirt; in sofern sie Masse ist, ist sie bestimmt, und damit ihr Streben, welches das und somit ein bestimmtes Setzen des Mittelpunktes ist.

a. Die träge Materie.

§. 263.

Die Materie hat zunächst als bloss allgemein und unmittelbar nur einen quantitativen Unterschied und ist besondert in verschiedene Quanta, — Massen, welche in der oberflächlichen Bestimmung eines Ganzen oder Eins, Körper sind. Gleichfalls unmittelbar ist der Körper von seiner Idealität unterschieden, und ist zwar wesentlich räumlich und zeitlich, aber als im Raume und in der Zeit, und erscheint als deren gegen diese Form gleichgültiger Inhalt.

§. 264.

Nach der Raumbestimmung, in welche die Zeit aufgehoben ist, ist der Körper dauernd; nach der Zeitbestimmung, in der das gleichgültige räumliche Bestehen aufgehoben ist, vergänglich; überhaupt ein ganz zufälliges Eins. Er ist zwar die, beide Momente in ihrer Entgegensetzung bindende Einheit, Bewegung; aber als gegen Raum und Zeit (vorh. §.), so gegen deren Beziehung (§. 261.), die Bewegung, gleichgültig, ist sie ihm äusserlich, wie seine Negation derselben, die Ruhe, — er ist träge.

Die Endlichkeit des Körpers seinem Begriffe nicht gemäss zu sein ist in dieser Sphäre darin, dass er als Materie nur die abstrakte unmittelbare Einheit der Zeit und des Raums, nicht aber in Einem deren entwickelte, unruhige Einheit, die Bewegung als immanent an ihm gesetzt ist. — In dieser Bestimmung wird der Körper in der physikalischen Mechanik überhaupt genommen, so dass es Axiom derselben ist, dass der Körper schlechthin nur durch eine äusserliche Ursache in Bewegung als in einen Zustand und ebenso in Ruhe versetzt werde. Es schweben der Vorstellung dabei nur die selbstlosen Körper der Erde vor, von welchen jene Bestimmungen allerdings gelten. Aber dies ist nur die unmittelbare und eben damit abstrakte und endliche Körperlichkeit. Der Körper *qua* Körper heisst dies Abstraktum des Körpers. Aber die Unwahrheit dieser abstrakten Existenz ist im konkret existirenden Körper aufgehoben, und dies Aufheben beginnt schon am selbstlosen Körper gesetzt zu sein. Unstatthafter Weise

werden die Bestimmungen der Trägheit, Stoss, Druck, Anziehen, Fall u. s. f. aus der gemeinen Mechanik, der Sphäre der endlichen Körperlichkeit und der damit endlichen Bewegung in die absolute übergetragen, in welcher die Körperlichkeit und die Bewegung vielmehr in ihrem freien Begriffe existirt.

b. Der Stoss.

§. 265.

Der träge Körper äusserlich in Bewegung, die eben hiemit endlich ist, gesetzt und so auf einen andern bezogen macht momentan mit diesem Einen Körper aus, denn sie sind Massen von nur quantitativem Unterschiede; die Bewegung ist auf diese Weise Eine beider Körper, (Mittheilung der Bewegung). Aber ebenso sehr leisten sie sich Widerstand, indem jeder gleichfalls als unmittelbares Eins vorausgesetzt ist. Dies ihr Fürsichsein, das durch das Quantum der Masse weiter besondert ist, gegeneinander ist ihre relative Schwere, — Gewicht als die Schwere einer quantitativ besondern Masse (extensiv als eine Menge schwerer Theile, — intensiv als bestimmter Druck s. §. 103. Anm.); — welches als die reale Bestimmtheit mit der ideellen, der quantitativen Bestimmtheit der Bewegung, — der Geschwindigkeit, Eine Bestimmtheit (*quantitas motus*) ausmacht, innerhalb deren jene beiden gegenseitig die Stellen von einander vertreten können, vergl. §. 261. Anm.

§. 266.

Dies Gewicht als intensive Grösse in einen Punkt koncentrirt im Körper selbst ist sein Schwerpunkt, aber der Körper ist als schwer dies, seinen Mittelpunkt ausser sich zu setzen und zu haben. Stoss und Widerstand wie die durch sie gesetzte Bewegung hat daher eine substantielle Grundlage in einem den einzelnen Körpern gemeinschaftlichen ausser ihnen liegenden Centrum, und jene ihre äusserlich gesetzte accidentelle Bewegung geht in die Ruhe, in diesem Mittelpunkt über. Diese Ruhe ist zugleich, indem das Centrum ausser der Materie ist, nur ein Streben nach dem Centrum, und nach dem Verhältnisse der in Körper besonderten und gemeinschaftlich dahin strebenden Materie ein Druck derselben aufeinander. Dies Streben

im Verhältnisse des Getrenntseins des Körpers durch einen relativ-leeren Raum von dem Mittelpunkt seiner Schwere, ist der Fall, die wesentliche Bewegung, in welche jene accidentelle dem Begriffe nach übergeht, wie der Existenz nach in Ruhe.

Für die äusserliche, die endliche Bewegung, ist es der Grundsatz der Mechanik, dass ein Körper, der ruht, in Ewigkeit ruhen, und der in Bewegung ist in Ewigkeit sich fortbewegen würde, wenn er nicht durch eine äusserliche Ursache von dem einen Zustand in den andern versetzt würde. Dies heisst nichts anders als Bewegung und Ruhe nach dem Satze der Identität (§. 115.) ausgesprochen: Bewegung ist Bewegung, und Ruhe ist Ruhe; beide Bestimmungen sind gegen einander ein Aeusserliches. Diese Abstraktionen der Bewegung für sich und der Ruhe für sich nur sind es, welche die leere Behauptung, von einer ewig sich fortsetzenden Bewegung, wenn nicht — u. s. f., hervorbringen. Der Satz der Identität, der ihre Grundlage ist, ist für sich an seinem Orte in seiner Nichtigkeit gezeigt worden. Jene Behauptung hat keinen empirischen Grund, schon der Stoss als solcher ist durch die Schwere d. i. die Bestimmung des Fallens bedingt. Der Wurf zeigt die accidentelle Bewegung gegen die wesentliche des Falles; aber die Abstraktion, der Körper *qua* Körper, ist unzertrennlich verknüpft mit seiner Schwere, und so drängt sich bei dem Wurf diese Schwere von selbst auf in Betracht gezogen werden zu müssen. Der Wurf als abgesondert, für sich existirend, kann nicht aufgezeigt werden. Das Beispiel für die Bewegung, die von der *vis centrifuga* herkommen soll, ist gewöhnlich der Stein, der in einer Schleuder, von der Hand im Kreise bewegt, immer das Streben sich von ihr zu entfernen zeige (*Newton phil. nat. princ. math. Defin. Vta*). Aber es ist nicht darum zu thun, dass eine solche Richtung existire, sondern dass sie getrennt von der Schwere für sich existire, wie sie in der Kraft vollends verselbstständigt vorgestellt wird. Newton versichert ebendas. dass eine bleierne Kugel *in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum*, wenn (freilich: wenn) man ihr nur die gehörige Geschwindigkeit ertheilen könnte. Solche Trennung der äusserlichen und der wesentlichen Bewegung gehört weder der Erfahrung noch dem Begriffe, nur der abstrahirenden Reflexion an. Ein anderes

ist es, sie, was nothwendig ist, zu unterscheiden, so wie mathematisch sie als getrennte Linien zu verzeichnen, als getrennte quantitative Faktoren zu behandeln u. s. f., ein anderes sie als physisch selbstständige Existenzen zu betrachten.[1]

Es soll aber auch bei solchem Fliegen der Bleikugel ins Unendliche von dem Widerstande der Luft, der Reibung, abstrahirt werden. Dass ein *Perpetuum Mobile* nach der Theorie noch so richtig berechnet und bewiesen, seiner Zeit, die nicht ausbleibt, zur Ruhe übergeht, dabei wird von der Schwere abstrahirt und das Phänomen ganz der Reibung zugeschrieben. Eben diesem Hindernisse wird die allmählige Abnahme der Pendelbewegung und ihr endlicher Stillstand zugeschrieben; es wird von der Pendelbewegung gleichfalls gesagt, dass sie ohne Aufhören fortdauern würde, wenn die Reibung entfernt werden könnte. Dieser Widerstand, den der Körper in seiner accidentellen Bewegung erfährt, gehört allerdings zur nothwendigen Erscheinung seiner Unselbstständigkeit. Aber wie der Körper Hindernisse findet, in den Mittelpunkt seines Centralkörpers zu gelangen, ohne dass diese Hindernisse sein Drücken, seine Schwere, aufhöben, so hemmt jener Widerstand der Reibung die Wurfbewegung des Körpers, ohne dass damit dessen Schwere weggefallen wäre oder die Reibung deren

---

[1] Newton *(ibid. Defin. VIII.)* sagt ausdrücklich: *Voces Attractionis, Impulsus vel Propensionis cujuscunque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo has vires non Physice sed Mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem Physicam alicubi definire, vel centris (quae sunt puncta Mathematica) vires vere et Physice tribuere; si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero.* Allein durch die Einführung der Vorstellung von Kräften hat Newton die Bestimmungen aus der physikalischen Wirklichkeit hinweggerückt, und sie wesentlich verselbstständigt. Zugleich hat er selbst von physikalischen Gegenständen in diesen Vorstellungen allenthalben gesprochen, und so wird denn auch in den nur physisch nicht metaphysisch seinsollenden Darstellungen des sogenannten Weltgebäudes von solchen gegen einander selbstständigen und unabhängigen Kräften, deren Attraktionen, Stössen u. dergl. als von physischen Existenzen gesprochen, und sie nach der Grundlage des Satzes der Identität behandelt.

Stelle verträte. Die Reibung ist ein Hinderniss, aber nicht die wesentliche Hemmung der äusserlichen, accidentellen Bewegung. Es bleibt, dass die endliche Bewegung unzertrennlich mit der Schwere verbunden ist, und als accidentell für sich in die Richtung der letztern, der substantiellen Bestimmung der Materie, übergeht und ihr unterliegt.

c. Der Fall.

§. 267.

Der Fall ist die relativ-freie Bewegung, frei, indem sie durch den Begriff des Körpers gesetzt die Erscheinung seiner eigenen Schwere ist; sie ist ihm daher immanent. Aber sie ist zugleich als die nur erste Negation der Aeusserlichkeit bedingt; die Entfernung von dem Zusammenhange mit dem Centrum ist daher noch die äusserlich gesetzte, zufällige Bestimmung.

Die Gesetze der Bewegung betreffen die Grösse und zwar wesentlich der verflossenen Zeit und des in derselben durchlaufenen Raums; es sind unsterbliche Entdeckungen, die der Analyse des Verstandes die höchste Ehre machen. Ein weiteres ist der nicht impirische Beweis derselben, und auch dieser ist von der mathematischen Mechanik gegeben worden, so dass auch die auf Empirisches sich gründende Wissenschaft mit dem bloss empirischen Weisen (Monstriren) nicht zufrieden ist. Die Voraussetzung bei diesem *a priorischen* Beweise ist, dass die Geschwindigkeit im Fall gleichförmig beschleunigt ist; der Beweis aber besteht in der Verwandlung der Momente der mathematischen Formel in physikalische Kräfte, in eine beschleunigende Kraft, welche in jedem Zeitmoment einen (denselben) Impuls mache,[1] und in eine Kraft der Trägheit, welche

[1] Es liesse sich sagen, dass diese sogenannte beschleunigende Kraft ihren Namen sehr uneigentlich führe, da die von ihr herrühren sollende Wirkung in jedem Zeitmomente gleich (konstant) ist, — der empirische Faktor in der Grösse des Falls, die Einheit (die 15 Fuss an der Oberfläche der Erde). Die Beschleunigung besteht allein in dem Hinzusetzen dieser empirischen Einheit in jedem Zeitmoment. Der sogenannten Kraft der Trägheit dagegen kommt

die in jedem Zeitmomente erlangte (grössere Geschwindigkeit fortsetze, — Bestimmungen, die durchaus ohne empirische Beglaubigung sind, so wie der Begriff nichts mit ihnen zu thun hat. Näher wird die Grössebestimmung, welche hier ein Potenzenverhältniss enthält, auf die Gestalt einer Summe zweier von einander unabhängiger Elemente gebracht, und damit die qualitative, mit dem Begriffe zusammenhangende Bestimmung getödtet. Zu einer Folge aus dem so bewiesen sein sollenden Gesetze wird gemacht, „dass in der gleichförmig beschleunigten Bewegung die Geschwindigkeiten den Zeiten proportional seien.“ In der That ist dieser Satz aber nichts, als die ganz einfache Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung selbst. Die schlecht gleichförmige Bewegung hat die durchlaufenen Räume den Zeiten proportional; die beschleunigte ist die, in der die Geschwindigkeit in jedem der folgenden Zeittheile grösser wird, die gleichförmig beschleunigte Bewegung somit, in der die Geschwindigkeiten den verflossenen Zeiten proportional sind; also $\frac{V}{t}$ d. i. $\frac{s}{t^2}$. Dies ist der einfache wahrhafte Beweis. — V ist die Geschwindigkeit überhaupt, die noch unbestimmte; so ist sie zugleich die abstrakte, d. i. schlecht-gleichförmige. Die Schwierigkeit, die bei jenem Beweisen vorkömmt, liegt darin, dass V zunächst als unbestimmte Geschwindigkeit überhaupt in Rede steht, aber sich im mathematischen Ausdruck als $\frac{s}{t}$ d. i. schlecht-gleichförmige präsentirt. Jener Umweg des von der mathematischen Exposition hergenommenen Beweisens dient für dies Bedürfniss, die Geschwindigkeit als die schlecht-gleichförmige $\frac{s}{t}$ zu nehmen und von ihr zu $\frac{s}{t^2}$ überzugehen. In dem Satze, dass die Geschwindigkeit den Zeiten proportional ist, ist die Geschwindigkeit zunächst überhaupt gesagt; so wird sie überflüssigerweise mathematisch als $\frac{s}{t}$ die schlecht-gleichförmige gesetzt, so

---

wenigstens auf dieselbe Weise die Beschleunigung zu, denn es wird ihr zugeschrieben, dass ihre Wirkung die Dauer der am Ende jeden Zeitmoments erlangten Geschwindigkeit sei, d. i. dass sie ihrerseits diese Geschwindigkeit zu jener empirischen Grösse hinzufüge; und zwar sei diese Geschwindigkeit am Ende jeden Zeitmoments grösser als am Ende des vorhergehenden.

die Kraft der Trägheit herein gebracht und ihr dies Moment zugeschrieben. Damit aber dass sie den Zeiten proportional sei, ist sie vielmehr als die gleichförmig beschleunigte $\frac{s}{t^2}$ bestimmt, und jene Bestimmung von $\frac{s}{t}$ hat hier keinen Platz und ist ausgeschlossen.[1]

Das Gesetz des Falles ist gegen die abstrakte gleichförmige Geschwindigkeit des todten von aussen bestimmten Mechanismus ein freies Naturgesetz, d. h. das eine Seite in ihm hat, die sich aus dem Begriffe des Körpers bestimmt. Indem daraus folgt, dass es aus diesem muss abgeleitet werden können, so ist dieses sich vorzusetzen und der Weg anzugeben, wie das Galileische Gesetz, „dass die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der verflossenen Zeiten verhalten," mit der Begriffsbestimmung zusammenhängt.

---

[1] Lagrange geht nach seiner Weise in der *Théorie des fonctions 3me P. Application de la Théorie à la Mécanique, Ch. I.* den einfachen ganz richtigen Weg; er setzt die mathematische Behandlung der Funktionen voraus, und findet nun in der Anwendung auf die Mechanik, für $s = ft$, in der Natur ft auch bt^2; $s = ct^3$ präsentire sich in der Natur nicht. Hier ist mit Recht keine Rede davon einen Beweis von $s = bt^2$ aufstellen zu wollen, sondern dies Verhältniss wird als in der Natur sich findend aufgenommen. Bei der Entwickelung der Funktion, indem t zu $t + \vartheta$ werde, wird der Umstand, dass von der sich für den in ϑ durchlaufenen Raum ergebenden Reihe nur die zwei ersten Glieder gebraucht werden können und die andern wegzulassen seien, auf seine gewöhnliche Weise für das analytische Interesse erledigt. Aber jene zwei ersten Glieder werden für das Interesse des Gegenstandes nur gebraucht, weil nur sie eine reelle Bestimmung haben *(ibid. 4. 5. on voit que les fonctions primes et secondes se présentent naturellement dans la mécanique, où elles ont une valeur et une signification déterminées).* Von hier fällt er wohl auf die Newtonischen Ausdrücke von der abstrakten, d. i. schlechtgleichförmigen Geschwindigkeit, die der Kraft der Trägheit anheimfällt, und auf die beschleunigende Kraft womit auch die Erdichtungen der Reflexion von einem unendlich kleinen Zeitraum (dem ϑ), dessen Anfang und Ende hereinkommen. Aber dies hat keinen Einfluss auf jenen richtigen Gang, der diese Bestimmungen nicht für einen Beweis des Gesetzes gebrauchen will, sondern dieses, wie hier gehörig, aus der Erfahrung aufnimmt und dann die mathematische Behandlung darauf anwendet.

Dieser Zusammenhang ist aber als einfach darin liegend anzusehen, dass weil hier der Begriff zum Bestimmen kommt, die Begriffsbestimmungen der Zeit und des Raums gegeneinander frei werden, d. i. ihre Grössebestimmungen sich nach denselben verhalten. Nun ist aber die Zeit das Moment der Negation, des Fürsichseins, das Princip des Eins, und ihre Grösse (irgend eine empirische Zahl) ist im Verhältnisse zum Raum als die Einheit oder als Nenner zu nehmen. Der Raum dagegen ist das Aussereinandersein und zwar keiner andern Grösse, als eben der Grösse der Zeit; denn die Geschwindigkeit dieser freien Bewegung ist dies, dass Zeit und Raum nicht äusserlich, nicht zufällig gegen einander sind, sondern beider Eine Bestimmung ist. Die als der Form der Zeit, der Einheit, entgegengesetzte Form des Aussereinander des Raums, und ohne dass irgend eine andere Bestimmtheit sich einmischt, ist das Quadrat, — die Grösse ausser sich kommend, in eine zweite Dimension sich setzend, sich somit vermehrend, aber nach keiner andern als ihrer eigenen Bestimmtheit, — diesem Erweitern sich selbst zur Grenze machend und in ihrem Anderswerden so sich nur auf sich beziehend.

Dies ist der Beweis des Gesetzes des Falls aus dem Begriffe der Sache. Das Potenzen-Verhältniss ist wesentlich ein qualitatives Verhältniss und ist allein das Verhältniss, das dem Begriffe angehört. — Noch ist auch in Beziehung auf Nachfolgendes hinzuzufügen, dass weil der Fall zugleich noch Bedingtheit in der Freiheit enthält, die Zeit nur abstrakte Einheit als die unmittelbare Zahl bleibt, so wie die Grössebestimmung des Raums nur zur zweiten Dimension gelangt.

§. 268.

Der Fall ist das nur abstrakte Setzen eines Centrums, in dessen Einheit der Unterschied der partikulären Massen und Körper sich als aufgehoben setzt, Masse, Gewicht hat daher in der Grösse dieser Bewegung keine Bedeutung. Aber das einfache Fürsichsein des Centrums ist als diese negative Beziehung auf sich selbst, wesentlich Repulsion seiner selbst; — formelle Repulsion in die vielen ruhenden Centra (Sterne); — lebendige Repulsion, als Bestimmung derselben nach den Momenten des Begriffs und wesentliche Beziehung dieser hienach

unterschieden gesetzten Centra aufeinander. Diese Beziehung ist der Widerspruch ihres selbstständigen Fürsichseins und ihres in dem Begriffe Zusammengeschlossenseins, die Erscheinung dieses Widerspruchs ihrer Realität und ihrer Identität ist die Bewegung und zwar die absolut freie Bewegung.

C.

Absolute Mechanik.

§. 269.

Die Gravitation ist der wahrhafte und bestimmte Begriff der materiellen Körperlichkeit, der zur Idee realisirt ist. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt sich wesentlich in besondere Körper und schliesst sich zum Momente der Einzelnheit oder Subjektivität; als erscheinendes Dasein in der Bewegung zusammen, welche hiedurch unmittelbar ein System mehrerer Körper ist.

Die allgemeine Gravitation muss für sich als ein tiefer Gedanke anerkannt werden, wenn er schon die Aufmerksamkeit und das Zutrauen vornehmlich durch die damit verbundene quantitative Bestimmung auf sich gezogen, und seine Bewährung auf die vom Sonnensystem bis auf die Erscheinung der Haarröhrchen herab verfolgte Erfahrung gestellt worden ist, so dass er, in der Sphäre der Reflexion gefasst, auch nur die Bedeutung der Abstraktion überhaupt und konkreter nur die der Schwere in der Grössebestimmung des Falls, nicht die Bedeutung der im §. angegebenen in ihrer Realität entwickelten Idee hat. Unmittelbar widerspricht die Gravitation dem Gesetze der Trägheit, denn vermöge jener strebt die Materie aus sich selbst zur andern hin. — Im Begriffe der Schwere sind, wie gezeigt, selbst die beiden Momente des Fürsichseins und der das Fürsichsein aufhebenden Kontinuität enthalten. Diese Momente des Begriffs erfahren das Schicksal, als besondere Kräfte, entsprechend der Attraktiv- und Repulsivkraft, in näherer Bestimmung als Centripetal- und Centrifugalkraft gefasst zu werden, die wie die Schwere auf die Körper agiren, unabhängig von einander und zufälligerweise in einem Dritten, dem Körper, zusammenstossen sollen. Hiedurch wird, was am Gedanken der allgemeinen Schwere Tieferes wäre,

wieder zu nichte gemacht, und so lange kann Begriff und Vernunft nicht in die Lehre der absoluten Bewegung eindringen, als die so gepriesenen Entdeckungen der Kräfte darin herrschend sind. In dem Schlusse, welcher die Idee der Schwere enthält, sie selbst nämlich als den Begriff, der durch die Besonderheit der Körper in die äusserliche Realität sich aufschliesst, und zugleich in deren Idealität und Reflexion-in-sich, in der Bewegung sich mit sich selbst zusammengeschlossen zeigt, — ist die vernünftige Identität und Untrennbarkeit der Momente enthalten, welche sonst als selbstständig vorgestellt werden. — Die Bewegung als solche hat überhaupt schlechthin nur im Systeme mehrerer und zwar nach verschiedener Bestimmung zu einander im Verhältniss stehender Körper einen Sinn und Existenz. Diese nähere Bestimmung im Schlusse der Totalität, der selbst ein System von drei Schlüssen ist, ist im Begriffe der Objektivität angegeben s. §. 198.

§. 270.

Was die Körper, in welchen der Begriff der Schwere frei für sich realisirt ist, betrifft, so haben sie zu Bestimmungen ihrer unterschiedenen Natur die Momente ihres Begriffs. Einer ist also das allgemeine Centrum der abstrakten Beziehung auf sich selbst. Diesem Extreme steht die unmittelbare, aussersichseiende, centrumlose Einzelnheit, als gleichfalls selbstständige Körperlichkeit erscheinend, entgegen. Die besonderen aber sind, die sowohl in der Bestimmung des Aussersichseins als zugleich des Insichseins stehen, Centra für sich sind und sich auf den ersten auf ihre wesentliche Einheit beziehen.

Die planetarischen Körper sind als die unmittelbar konkreten in ihrer Existenz die vollkommensten. Man pflegt die Sonne für das Vortrefflichste zu nehmen, in sofern der Verstand das Abstrakte dem Konkreten vorzieht, wie sogar die Fixsterne höher geachtet werden, als die Körper des Sonnensystems. — Die centrumlose Körperlichkeit als der Aeusserlichkeit angehörig, besondert sich an ihr selbst, zum Gegensatze des lunarischen und kometarischen Körpers.

Die Gesetze der absolut-freien Bewegung sind bekanntlich von Keppler entdeckt worden; eine Entdeckung von unsterblichem Ruhme. Bewiesen hat Keppler dieselbe in dem Sinne, dass er für die empi-

rischen Data ihren allgemeinen Ausdruck gefunden hat (§. 227.). Es ist seitdem zu einer allgemeinen Redensart worden, dass Newton erst die Beweise jener Gesetze gefunden habe. Nicht leicht ist ein Ruhm ungerechter von einem ersten Entdecker auf einen andern übergegangen. Ich bemerke hierüber folgendes:

1) dass von den Mathematikern zugestanden wird, dass die Newtonischen Formeln sich aus den Kepplerischen Gesetzen ableiten lassen. Die ganz unmittelbare Ableitung ist aber einfach diese: Im dritten Kepplerischen Gesetz ist $\frac{A^3}{T^2}$ das Konstante. Dies als $\frac{A.A^2}{T^2}$ gesetzt, und mit Newton $\frac{A}{T^2}$ die allgemeine Schwere genannt, so ist dessen Ausdruck von der Wirkung dieser sogenannten Schwere im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernungen vorhanden;

2) dass der Newtonische Beweis von dem Satze, dass ein dem Gravitationsgesetze unterworfener Körper sich in einer Ellipse um den Centralkörper bewege, auf eine konische Sektion überhaupt geht, während der Hauptsatz, der bewiesen werden sollte, gerade darin besteht, dass die Bahn eines solchen Körpers nicht ein Kreis oder sonst eine konische Sektion, sondern allein die Ellipse ist. Gegen jenen Beweis für sich (*Princ. Math. l. I. Sect. II. prop. 1.*) sind ohnehin Erinnerungen zu machen; auch braucht die Analysis denselben, die Grundlage der Newtonschen Theorie, nicht mehr. Die Bedingungen, welche die Bahn des Körpers zu einem bestimmten Kegelschnitte machen, sind in der analytischen Formel Konstanten, und deren Bestimmung wird auf einen empirischen Umstand, nämlich eine besondere Lage des Körpers in einem bestimmten Zeitpunkte und die zufällige Stärke eines Stosses, den er ursprünglich erhalten haben sollte, zurückgeführt; so dass der Umstand, welcher die krumme Linie zu einer Ellipse bestimmt, ausserhalb der bewiesen sein sollenden Formel fällt, und nicht einmal daran gedacht wird, ihn zu beweisen.

3) dass das Newtonische Gesetz von der sogenannten Kraft der Schwere gleichfalls nur aus der Erfahrung durch Induktion aufgezeigt ist.

Es ist nichts als der Unterschied zu sehen, dass das, was Keppler auf eine einfache und erhabene Weise, in der Form von Gesetzen der himmlischen Be-

wegung ausgesprochen, Newton in die Reflexionsform von Kraft der Schwere und zwar derselben wie im Falle das Gesetz ihrer Grösse sich ergiebt, umgewandelt hat. Wenn die Newtonische Form für die analytische Methode ihre Bequemlichkeit nicht nur, sondern Nothwendigkeit hat, so ist dies nur ein Unterschied der mathematischen Formel; die Analysis versteht es längst, den Newtonischen Ausdruck und die damit zusammenhängenden Sätze aus der Form der Kepplerschen Gesetze abzuleiten; (ich halte mich hierüber an die elegante Exposition in *Francoeur's Traité élém. de Mécanique Liv. II. Ch. 11. n. IV).* — Ueberhaupt stellt die ältere Manier des sogenannten Beweisens ein verworrenes Gewebe dar, aus Linien der bloss geometrischen Konstruktion, welchen eine physikalische Bedeutung von selbstständigen Kräften gegeben wird, und aus leeren Reflexionsbestimmungen von der schon erwähnten beschleunigenden Kraft und Kraft der Trägheit, vornehmlich dem Verhältnisse der sogenannten Schwere selbst zur Centripetalkraft und Centrifugalkraft u. s. w.

Die Bemerkungen, die hier gemacht sind, bedürfen einer weitläuftigern Auseinandersetzung als in einem Kompendium Platz haben kann. Sätze, die mit dem Angenommenen nicht übereinstimmen, erscheinen als Behauptungen; und indem sie so hohen Autoritäten widersprechen, als etwas noch schlimmeres, nämlich als Anmassungen. Das angeführte jedoch sind nicht sowohl Sätze, als baare Fakta, und die geforderte Reflexion ist nur diese, dass die Unterscheidungen und Bestimmungen, welche die mathematische Analysis herbeiführt, und der Gang, den sie nach ihrer Methode zu nehmen hat, ganz von dem zu unterscheiden ist, was eine physikalische Realität haben soll. Die Voraussetzungen, der Gang und die Resultate, welche die Analysis nöthig hat und giebt, bleiben ganz ausserhalb der Erinnerungen, welche den physikalischen Werth und die physikalische Bedeutung jener Bestimmungen und jenes Gangs betreffen. Hierauf ist es, dass die Aufmerksamkeit sollte geleitet werden; es ist um ein Bewusstsein zu thun, über die Ueberschwemmung der physischen Mechanik mit einer unsäglichen Metaphysik, die — gegen Erfahrung und Begriff — jene mathematischen Bestimmungen allein zu ihrer Quelle hat.

Es ist anerkannt, dass das inhaltsvolle Moment, das Newton ausser der Grundlage der analytischen Behandlung, deren Entwicklung übrigens selbst Vieles, was zu seinen wesentlichen Principien und seinem Ruhm gehörte, überflüssig gemacht, ja verworfen hat, zu dem Gehalt der Kepplerischen Gesetze hinzufügte, das Princip der Perturbation ist, — ein Princip, dessen Wichtigkeit hier in sofern anzuführen ist, als es auf dem Satze beruht, dass die sogenannte Attraktion eine Wirkung aller einzelnen Theile der Körper, als materieller ist. Es liegt darin, dass die Materie überhaupt sich das Centrum setzt. Die Masse des besondern Körpers ist in Folge hievon als ein Moment in der Ortsbestimmung desselben zu betrachten, und die gesammten Körper des Systems setzen sich ihre Sonne, aber auch selbst die einzelnen Körper bilden nach der relativen Lage, in welche sie nach ihrer allgemeinen Bewegung gegeneinander kommen, eine momentane Beziehung der Schwere aufeinander, und verhalten sich nicht bloss in der abstrakten räumlichen Beziehung, der Entfernung, sondern setzen sich mit einander ein besonderes Centrum, das sich aber in dem allgemeinen System theils wieder auflöst, theils aber wenigstens, wenn solches Verhältniss bleibend ist (in den gegenseitigen Störungen Jupiters und Saturns), demselben unterworfen bleibt.

Wenn nun hienach einige Grundzüge angegeben werden, wie die Hauptbestimmungen der freien Bewegung mit dem Begriffe zusammenhängen, so kann dies für seine Begründung nicht ausführlicher entwickelt, und muss daher zunächst seinem Schicksal überlassen werden. Das Princip dabei ist, dass der Vernunftbeweis über die quantitativen Bestimmungen der freien Bewegung allein auf den Begriffsbestimmungen des Raums und der Zeit, der Momente, deren (jedoch nicht äusserliches) Verhältniss die Bewegung ist, beruhen kann. Wann wird die Wissenschaft einmal dahin kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie braucht, ein Bewusstsein zu erlangen und den Begriff der Sache statt derselben zu Grunde zu legen!

Dass zuerst die Bewegung im Allgemeinen eine in sich zurückkehrende ist, liegt in der Bestimmung der Körper der Besonderheit und Einzelnheit überhaupt (§. 269.), theils ein Centrum in sich selbst und selbstständige Existenz, theils zugleich ihr Centrum

in einem andern zu haben. Es sind dies die Begriffsbestimmungen, die den Vorstellungen von einer Centripetalkraft und Centrifugalkraft zum Grunde liegen aber darein verkehrt werden, als ob jede derselben für sich selbstständig, ausserhalb der andern existire und unabhängig wirke, und sie nur in ihren Wirkungen äusserlich, damit zufällig, einander begegneten. Sie sind, wie bereits erinnert, die Linien, die für die mathematische Bestimmung gezogen werden müssen, in physische Wirklichkeiten verwandelt.

Ferner ist diese Bewegung gleichförmig beschleunigt (und — als in sich zurückkehrend — abwechselnd, gleichförmig retardirt). In der Bewegung als freien kommen Raum und Zeit dazu, als das, was sie sind, als Verschiedene sich in der Grössebestimmung der Bewegung geltend zu machen (§. 267. Anm.), und sich nicht wie in der abstrakten, schlecht-gleichförmigen Geschwindigkeit zu verhalten. — In der sogenannten Erklärung der gleichförmig beschleunigten und retardirten Bewegung aus der wechselseitigen Abnahme und Zunahme der Grösse der Centripetalkraft und Centrifugalkraft wird die Verwirrung, welche die Annahme solcher selbstständigen Kräfte herbeiführt, am grössten. Nach dieser Erklärung ist in der Bewegung eines Planeten von der Sonnenferne nach der Sonnennähe die Centrifugalkraft kleiner als die Centripetalkraft, dagegen soll nun in der Sonnennähe selbst die Centrifugalkraft unmittelbar wieder grösser werden als die Centripetalkraft; für die Bewegung von der Sonnennähe zur Sonnenferne lässt man auf eben solche Weise die Kräfte in das entgegengesetzte Verhältniss treten. Man sieht, dass ein solches plötzliches Umschlagen des erlangten Uebergewichts einer Kraft in ein Unterliegen unter die andere nichts aus der Natur der Kräfte genommenes ist. Im Gegentheil müsste geschlossen werden, dass ein Uebergewicht, das die eine Kraft über die andere erlangt hätte, sich nicht nur erhalten, sondern in die völlige Vernichtung der andern Kraft, und die Bewegung entweder durch das Uebergewicht der Centripetalkraft, in die Ruhe nämlich in das Stürzen des Planeten in den Centralkörper, oder durch das Uebergewicht der Centrifugalkraft in gerade Linie übergehen müsste. Der einfache Schluss, der gemacht wird, ist: weil der Körper von seiner Sonnen-

nähe an, sich mehr von der Sonne entfernt, so wird die Centrifugalkraft wieder grösser; weil er im Aphelium am weitesten von ihr entfernt ist, so ist sie daselbst am grössten. Dies metaphysische Unding einer selbstständigen Centrifugal- wie Centripetalkraft wird vorausgesetzt; auf diese Verstandesfiktionen soll denn aber kein Verstand weiter angewendet, nicht gefragt werden, wie solche Kraft, da sie selbstständig ist, aus sich bald sich schwächer als die andere, bald sich überwiegend mache und machen lasse, und dann ihr Uebergewicht wieder aufhebe oder sich nehmen lasse. — Wird dieser in sich grundlosen abwechselnden Zu- und Abnahme weiter zugesehen, so finden sich in der mittlern Entfernung von den Apsiden Punkte ein, in welchen die Kräfte im Gleichgewichte sind. Das darauf folgensollende Heraustreten derselben aus dem Gleichgewichte ist etwas ebenso unmotivirtes, als jene Plötzlichkeit des Umschlagens. Man findet überhaupt leicht, dass bei dieser Erklärungsweise die Abhülfe eines Uebelstands durch eine weitere Bestimmung, neue und grössere Verwirrungen herbeiführt. — Eine ähnliche Verwirrung tritt bei der Erklärung der Erscheinung ein, dass unter dem Aequator der Pendel langsamer schwingt. Diese Erscheinung wird der daselbst grösser sein sollenden Centrifugalkraft zugeschrieben; man kommt ebenso leicht darauf, sie der vergrösserten Schwerkraft, als welche den Pendel stärker nach der perpendikularen Linie der Ruhe halte, zuschreiben zu können.

Was nun die Gestalt der Bahn betrifft, so ist der Kreis nur als die Bahn einer schlecht-gleichförmigen Bewegung zu fassen. Denkbar, wie man es nennt, ist es wohl, dass auch eine gleichförmig zu- und abnehmende Bewegung im Kreise geschehe. Aber diese Denkbarkeit oder Möglichkeit heisst nur eine abstrakte Vorstellbarkeit, welche das Bestimmte, worauf es ankommt, weglässt und daher nicht nur oberflächlich sondern falsch ist. Der Kreis ist die in sich zurückkehrende Linie, in der alle Radien gleich sind; d. h. er ist durch den Radius vollkommen bestimmt; es ist nur Eine, und sie ist die ganze Bestimmtheit. In der freien Bewegung aber, wo räumliche und zeitliche Bestimmung in Verschiedenheit, in ein qualitatives Verhältniss zu einander treten, tritt nothwendig dies Verhältniss an dem Räumlichen selbst als eine Dif-

ferenz desselben hervor, welche hiemit zwei Bestimmungen erfordert. Dadurch wird die Gestalt der in sich zurückgehenden Bahn wesentlich eine Ellipse. — Die abstrakte Bestimmtheit, die den Kreis ausmacht, erscheint auch so, dass der Bogen oder Winkel, der durch zwei Radien eingeschlossen ist, von ihnen unabhängig, eine gegen sie völlig empirische Grösse ist. Aber in der durch den Begriff bestimmten Bewegung müssen die Entfernung vom Centrum und der Bogen, der in einer Zeit durchlaufen wird, in Einer Bestimmtheit befasst sein, Ein Ganzes ausmachen, Momente des Begriffs sind nicht in Zufälligkeit gegeneinander; so ergiebt sich eine Raumbestimmung von zwei Dimensionen, der Sektor. Der Bogen ist auf diese Weise wesentlich Funktion des Radius Vektor, und führt als in gleichen Zeiten ungleich die Ungleichheit der Radien mit sich. Dass die räumliche Determination durch die Zeit, als eine Bestimmung von zwei Dimensionen, als Flächenbestimmung, erscheint, hängt mit dem zusammen, was oben (§. 267.) beim Falle über die Exposition derselben Bestimmtheit, das einemal als Zeit in der Wurzel, das andremal als Raum im Quadrat gesagt worden. Hier jedoch ist das Quadratische des Raumes durch die Rückkehr der Linie der Bewegung in sich selbst, zum Sektor beschränkt. — Dies sind, wie man sieht, die allgemeinen Principien, auf denen das Kepplerische Gesetz, dass in gleichen Zeiten gleiche Sektionen abgeschnitten werden, beruht.

Dies Gesetz betrifft nur das Verhältniss des Bogens zum Radius Vektor, und die Zeit ist dabei abstrakte Einheit, in der die verschiedenen Sektoren verglichen werden, weil sie das Determinirende als Einheit ist. Aber das weitere Verhältniss ist das der Zeit, nicht als Einheit, sondern als Quantum überhaupt, als Umlaufszeit, zu der Grösse der Bahn oder was dasselbe ist der Entfernung vom Centrum. Als Wurzel und Quadrat sahen wir Zeit und Raum sich zu einander verhalten im Falle, der halbfreien Bewegung, die einerseits zwar durch den Begriff, andererseits aber äusserlich bestimmt ist. Aber in der absoluten Bewegung, dem Reiche der freien Maasse, erlangt jede Bestimmtheit ihre Totalität. Als Wurzel ist die Zeit eine bloss empirische Grösse, und als qualitativ nur abstrakte Einheit. Als Moment

der entwickelten Totalität aber ist sie zugleich an ihr bestimmte Einheit, Totalität für sich, producirt sich und bezieht sich darin auf sich selbst; als das in sich Dimensionslose kommt sie in ihrer Produktion nur zur formellen Identität mit sich, dem Quadrate, der Raum dagegen als das positive Aussereinander zur Dimension des Begriffs, dem Kubus. Ihre Realisirung behält so den ursprünglichen Unterschied derselben zugleich bei. Dies ist das dritte Kepplerische Gesetz, das Verhältniss des Würfels der Entfernungen zu den Quadraten der Zeiten; — ein Gesetz, das darum so gross ist, weil es so einfach und unmittelbar die Vernunft der Sache darstellt. Die Newtonische Formel hingegen, wodurch es in ein Gesetz für die Kraft der Schwere verwandelt wird, zeigt die Verdrehung und Umkehrung der auf halbem Wege stehen bleibenden Reflexion.

§. 271.

Die Substanz der Materie, die Schwere, zur Totalität der Form entwickelt hat das Aussersichsein der Materie nicht mehr ausser ihr. Die Form erscheint zunächst nach ihren Unterschieden in den idealen Bestimmungen des Raums, der Zeit und Bewegung und nach ihrem Fürsichsein als ein ausserhalb der ausser sich seienden Materie bestimmtes Centrum; aber in der entwickelten Totalität ist dies Aussereinander als ein schlechthin von ihr bestimmtes gesetzt, und die Materie ist nichts ausserhalb dieses ihres Aussereinanderseins. Die Form ist auf diese Weise materialisirt. Umgekehrt betrachtet hat die Materie in dieser Negation ihres Aussersichseins in der Totalität, das vorher nur gesuchte Centrum, ihr Selbst die Formbestimmtheit an ihr selber erhalten. Ihr abstraktes dumpfes In-sich-sein, als schwer überhaupt, ist zur Form entschlossen; sie ist qualificirte Materie; — Physik.

Zweite Abtheilung der Naturphilosophie.

Physik.

---

§. 272.

Die Materie hat Individualität, in sofern sie das Fürsichsein so in ihr selbst hat, dass es in ihr entwickelt und sie damit an ihr selbst bestimmt ist. Die Materie entreisst auf diese Weise sich der Schwere, manifestirt sich, sich an ihr selbst bestimmend, und bestimmt durch die ihr immanente Form das Räumliche aus sich der Schwere gegenüber, der vorher als aus einem gegen die Materie andern, von ihr nur gesuchtem Centrum, dieses Bestimmen zukam.

§. 273.

Die Physik hat zu ihrem Inhalte:

A. Die allgemeine Individualität, die unmittelbaren freien physischen Qualitäten.

B. Die besondere Individualität, Beziehung der Form als physischer Bestimmung auf die Schwere und Bestimmung der Schwere durch sie.

C. Die totale freie Individualität.

A.

Physik der allgemeinen Individualität.

§. 274.

Die physischen Qualitäten sind a) als unmittelbar, aussereinander in selbstständiger Weise als die nun phy-

sisch bestimmten himmlischen Körper; b) als bezogen auf die individuelle Einheit ihrer Totalität, — die physischen Elemente; c) als der Process, der das Individuum derselben hervorbringt — der meteorologische Process.

a. Die freien physischen Körper.

α) Das Licht.

§. 275.

Die erste qualificirte Materie ist sie als ihre reine Identität mit sich als Einheit der Reflexion-in-sich, somit die erste selbst noch abstrakte Manifestation. In der Natur daseiend ist sie die Beziehung auf sich als selbstständig gegen die andern Bestimmungen der Totalität. Dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht, — als Individualität, der Stern, und derselbe als Moment einer Totalität, die Sonne.

§. 276.

Als das abstrakte Selbst der Materie ist das Licht das absolut-leichte, und als Materie ist sie unendliches Aussersichsein aber als reines Manifestiren, materielle Idealität untrennbares und einfaches Aussersichsein.

In der morgenländischen Anschauung, der substantiellen Idealität des Geistigen und des Natürlichen, ist die reine Selbstischkeit des Bewusstseins, das mit sich identische Denken als die Abstraktion des Wahren und Guten, eins mit dem Lichte. — Wenn die Vorstellung, welche man realistisch genannt hat, leugnet, dass in der Natur die Idealität vorhanden sei, so ist sie unter anderem auch an das Licht, an dieses reine Manifestiren, welches nichts als Manifestiren ist, zu verweisen.

Dass diese Gedankenbestimmung, die Identität mit sich oder das zunächst abstrakte Selbst der Centralität, welches die Materie nun in ihr hat, — diese einfache Idealität als daseiend, das Licht sei, dieser Beweis ist, wie in der Einleitung angegeben, empirisch zu führen. Das immanente Philosophische ist hier wie überall die eigne Nothwendigkeit der Begriffsbestimmung, die

alsdann als irgend eine natürliche Existenz aufzuzeigen ist. — Hier nur einige Bemerkungen über die empirische Existenz der reinen Manifestation als Licht. Die schwere Materie ist trennbar in Massen, weil sie konkretes Fürsichsein und Quantität ist; aber in der ganz abstrakten Idealität des Lichts ist kein solcher Unterschied; eine Beschränkung desselben in seiner unendlichen Verbreitung hebt seinen absoluten Zusammenhang in sich nicht auf. Die Vorstellung von diskreten einfachen Lichtstrahlen und Theilchen und Bündeln derselben, aus welchen ein in seiner Ausbreitung beschränktes Licht bestehen soll, gehört zu der übrigen Barbarei der Kategorien, die in der Physik besonders Newton herrschend gemacht hat. Es ist die beschränkteste Erfahrung, dass das Licht sich so wenig in Säcke packen, als in Strahlen isoliren und in Strahlenbündel zusammenfassen lässt. Die Untrennbarkeit des Lichts, in seiner unendlichen Ausdehnung, ein physisches Aussereinander, das mit sich identisch bleibt, kaun vom Verstande am wenigsten für unbegreiflich ausgegeben werden, da sein eigenes Princip vielmehr diese abstrakte Identität ist. — Wenn die Astronomen darauf gekommen sind von Himmels-Erscheinungen zu sprechen, die, indem sie von uns wahrgenommen werden, bereits vor 500 Jahren und mehr vorgegangen seien, so kann man darin einerseits empirische Erscheinungen der Fortpflanzung des Lichts, die in einer Sphäre gelten, auf eine andere übertragen glauben, wo sie keine Bedeutung haben, — jedoch ist solche Bestimmung an der Materialität des Lichtes nicht im Widerspruche mit seiner einfachen Untrennbarkeit — andererseits aber eine Vergangenheit zu einer Gegenwart nach der ideellen Weise der Erinnerung werden sehen. — Von der Vorstellung aber, dass von jedem Punkte einer sichtbaren Oberfläche nach allen Richtungen Strahlen ausgeschickt, also von jedem Punkte eine materielle Halbkugel von unendlicher Dimension gebildet würde, wäre die unmittelbare Folge, dass sich alle diese unendlich vielen Halbkugeln durchdringen. Statt dass jedoch hiedurch zwischen dem Auge und dem Gegenstande eine verdichtete, verwirrte Masse entstehen und die zu erklärende Sichtbarkeit vermöge dieser Erklärung eher die Unsichtbarkeit hervorbringen sollte, reducirt sich damit diese ganze Vorstellung selbst

ebenso zur Nichtigkeit, als die Vorstellung eines konkreten Körpers, der aus vielen Materien so bestehen soll, dass in den Poren der einen die andern sich befinden, in welchen selbst umgekehrt die andern stecken und cirkuliren; welche allseitige Durchdringung die Annahme der diskreten Materialität der reell sein sollenden Stoffe aufhebt, und vielmehr ein ganz ideelles Verhältniss derselben zu einander, und hier des Erleuchteten und Erleuchtenden, des Manifestirten und Manifestirenden und dessen dem es sich manifestirt, begründet; — ein Verhältniss, aus dem als der in sich verhältnisslosen Reflexion-in-sich alle die weitern Formen von Vermittlungen, die ein Erklären und Begreiflichmachen genannt zu werden pflegen, Kügelchen, Wellen, Schwingungen u. s. f. so sehr als Strahlen, d. i. feine Stangen und Bündel zu entfernen sind.

§. 277.

Das Licht verhält sich als die allgemeine physikalische Identität zunächst als ein Verschiedenes (§. 275.) daher hier Aeusseres und Anderes zu der in den andern Begriffs-Momenten qualificirten Materie, die so als das Negative des Lichts, als ein Dunkles bestimmt ist. Insofern dasselbe ebenso verschieden vom Lichte für sich besteht, bezieht sich das Licht nur auf die Oberfläche dieses so zunächst Undurchsichtigen, welche hiedurch manifestirt wird, aber eben so untrennbar (ohne weitere Partikularisation glatt) sich manifestirend, d. i. an Anderem, scheinend wird. So jedes am Andern erscheinend, und damit nur Anderes an ihm erscheinend, ist dies Manifestiren durch sein Aussersichsetzen die abstrakt-unendliche Reflexion-in-sich, durch welche noch nichts an ihm selbst für sich zur Erscheinung kommt. Damit Etwas endlich erscheine, sichtbar werden könne, muss daher auf irgend eine physische Weise weitere Partikularisation (z. B. ein Rauhes, Farbigtes u. s. f.) vorhanden sein.

§. 278.

Die Manifestation der Gegenstände an einander, als durch ihre Undurchsichtigkeit begrenzt, ist aussersichseiende, räumliche Beziehung, die durch nichts weiter bestimmt daher direkt (geradlinigt) ist. Indem es Oberflächen sind, die sich zu einander verhalten, und diese in verschiedene Lagen treten können, so geschieht, dass die

Manifestation eines sichtbaren Gegenstandes an einem andern (glatten) sich vielmehr an einem dritten manifestirt u. s. f. (das Bild desselben, dessen Ort dem Spiegel zugeschrieben wird, ist in eine andere Oberfläche, das Auge oder andern Spiegel u. s. f. reflektirt). Die Manifestation kann in diesen partikularisirten räumlichen Bestimmungen nur die Gleichheit zum Gesetz haben, — die Gleichheit des Einfallswinkels mit dem Winkel der Reflexion, wie die Einheit der Ebene dieser Winkel; es ist durchaus nichts vorhanden, wodurch die Identität der Beziehung auf irgend eine Weise verändert würde.

Die Bestimmungen dieses §., die schon der bestimmtern Physik anzugehören scheinen können, enthalten den Uebergang der allgemeinen Begränzung des Lichts durch das Dunkle zur bestimmtern Begrenzung durch die partikulär-räumlichen Bestimmungen des letztern. Diese Determination pflegt mit der Vorstellung des Lichts als einer gewöhnlichen Materie zusammen gehängt zu werden. Allein es ist darin nichts enthalten, als dass die abstrakte Idealität, dieses reine Manifestiren, als untrennbares Aussersichsein für sich räumlich und damit äusserlich determinirter Begrenzungen fähig ist; — diese Begrenzbarkeit durch partikularisirte Räumlichkeit, ist eine nothwendige Bestimmung, die weiter nichts als dieses enthält, und alle materiellen Kategorien von Uebertragen, physikalischem Zurückwerfen des Lichts und dergleichen ausschliesst.

Mit den Bestimmungen des §. hängen die Erscheinungen zusammen, welche auf die grobe Vorstellung von der sogenannten fixen Polarisation, Polarität des Lichts geführt haben. So sehr der sogenannte Einfalls- und Reflexionswinkel bei der einfachen Spiegelung Eine Ebene ist, so sehr hat, wenn ein zweiter Spiegel angebracht wird, welcher die vom ersten reflektirte Erhellung weiter mittheilt, die Stellung jener ersten Ebene zu der zweiten durch die Richtung der ersten Reflexion und der zweiten gebildeten Ebene ihren Einfluss auf die Stellung, Helligkeit oder Verdüsterung des Gegenstandes, wie er durch die zweite Reflexion erscheint. Für die natürliche unverkümmerte Helligkeit des zum zweitenmal reflektirten Hellseins (Lichtes) ist die normale Stellung daher nothwendig, dass die Ebenen der sämmtlichen resp. Einfalls- und Reflexionswinkel in Eine Ebene fallen. Wogegen ebenso nothwendig folgt,

dass Verdüsterung und Verschwinden des zum zweitenmale reflektirten Hellseins eintritt, wenn beide Ebenen sich, wie man es nennen muss, negativ zu einander verhalten, d. i. wenn sie senkrecht aufeinander stehen; vergl. Göthe zur Naturw. I. Bd. 1. Hft. S. 28. unten 2. folg. S. und 3. Hft. Entopt. Farben XVIII. XIX. S. 144. folg. Dass nun (von Malus) aus der Modifikation, welche durch jene Stellung in der Helligkeit der Spiegelung bewirkt wird, geschlossen worden, dass die Lichtmolekulen an ihnen selbst, nämlich sogar an ihren verschiedenen Seiten verschiedene physische Wirksamkeiten besitzen, wobei es auch geschieht, dass die sogenannten Lichtstrahlen als vierseitig genommen werden, auf welche Grundlage dann mit den weiter daran sich knüpfenden entoptischen Farben-Erscheinungen ein weitläuftiges Labyrinth der verwickeltsten Theorie gebaut worden ist, — ist eins der eigenthümlichsten Beispiele vom Schliessen der Physik aus Erfahrungen. Was aus jenem ersten Phänomen, von dem die Malussche Polarisation ausgeht, zu schliessen war, ist allein dass die Bedingung der Helligkeit durch die zweite Reflexion die ist, dass der dadurch weiter gesetzte Reflexionswinkel in Einer Ebene mit den durch die erste Reflexion gesetzten Winkel sei.

β) Die Körper des Gegensatzes.

§. 279.

Das Dunkle, zunächst das Negative des Lichts, ist der Gegensatz gegen dessen abstrakt-identische Idealität, — der Gegensatz an ihm selbst; er hat materielle Realität und zerfällt in sich in die Zweiheit, α) der körperlichen Verschiedenheit, d, i. des materiellen Fürsichseins, der Starrheit, β) der Entgegensetzung als solcher, welche für sich als von der Individualität nicht gehalten nur in sich zusammengesunken, die Auflösung und Neutralität, ist; jenes der lunarische, dieses der kometarische Körper.

Diese beiden Körper haben auch im System der Schwere als relative Centralkörper die Eigenthümlichkeit, die denselben Begriff zu Grunde liegen hat als ihre physikalische, und die hier bestimmter bemerkt werden kann. — Sie drehen sich nicht um ihre Achse. Der Körper der Starrheit als des formellen Fürsichseins,

welches die im Gegensatze befangene Selbstständigkeit und darum nicht Individualität ist, ist deswegen dienend und Trabant eines andern, in welchem er seine Achse hat. Der Körper der Auflösung, das Gegentheil der Starrheit, ist dagegen in seinem Verhalten ausschweifend, und in seiner excentrischen Bahn wie in seinem physikalischen Dasein die Zufälligkeit darstellend; — sie zeigen sich als eine oberflächliche Konkretion, die ebenso zufällig sich wieder zerstäuben mag. — Der Mond hat keine Atmosphäre, und entbehrt damit des meteorologischen Processes. Er zeigt nur hohe Berge und Krater, und die Entzündung dieser Starrheit in sich selbst; — die Gestalt eines Krystalls, welche Heim (einer der geistvollen Geognosten) auch als die ursprüngliche der bloss starren Erde aufgezeigt hat. — Der Komet erscheint als ein formeller Process, eine unruhige Dunstmasse; keiner hat etwas starres, einen Kern, gezeigt. Gegen die Vorstellung der Alten, dass die Kometen bloss momentan gebildete Meteore sind, thun die Astronomen in den neuesten Zeiten nicht mehr so spröde und vornehm als vormals. Bisher ist nur erst die Wiederkehr von etlichen aufgezeigt, andere sind nach der Berechnung erwartet worden aber nicht gekommen. Vor dem Gedanken, dass das Sonnensystem in der That System, in sich wesentlich zusammenhängende Totalität ist, muss die formelle Ansicht von der gegen das Ganze des Systems zufälligen, in die Kreuz und Quere hervortretenden Erscheinung der Kometen, aufgegeben werden. So lässt sich der Gedanke fassen, dass die andern Körper des Systems sich gegen sie wehren, d. i. als nothwendige organische Momente verhalten und sich erhalten müssen; damit können bessere Trostgründe als bisher gegen die von den Kometen befürchteten Gefahren an die Hand gegeben werden; — Trostgründe, die vornehmlich nur darauf beruhen, dass die Kometen sonst so viel Raum im weiten Himmel für ihre Wege haben, und darum doch wohl nicht (welches: doch wohl nicht gelehrter in eine Wahrscheinlichkeits-Theorie umgeformt wird) die Erde treffen werden.

γ) Die Körper der Individualität.

§. 280.

Der Gegensatz in sich zurückgegangen ist die Erde oder der Planet überhaupt, der Körper der indivi-

duellen Totalität, in welcher die Starrheit zur Trennung in reale Unterschiede aufgeschlossen, und diese Auflösung durch den selbstischen Einheitspunkt zusammengehalten ist.

Was die Bewegung des Planeten als Achsendrehung um sich und zugleich Bewegung um einen Centralkörper die konkreteste und der Ausdruck der Lebendigkeit ist, ebenso ist die Licht-Natur des Centralkörpers die abstrakte Identität, deren Wahrheit, wie des Denkens in der konkreten Idee, in der Individualität ist.

Was die Reihe der Planeten betrifft, so hat die Astronomie über die nächste Bestimmtheit derselben, ihre Entfernungen noch kein wirkliches Gesetz entdeckt. Ebenso können die naturphilosophischen Versuche, die Vernünftigkeit der Reihe in der physikalischen Beschaffenheit und in Analogien mit einer Metallreihe aufzuzeigen, kaum als Anfänge die Gesichtspunkte zu finden, auf die es ankommt, betrachtet werden. — Das Unvernünftige aber ist, den Gedanken der Zufälligkeit dabei zu Grunde zu legen, und z. B. in Kepplers Gedanken, die Anordnung des Sonnensystems nach den Gesetzen der musikalischen Harmonie zu fassen, nur eine Verirrung einer träumerischen Einbildungskraft (mit Laplace) zu sehen, und nicht den tiefen Glauben, dass Vernunft in diesem Systeme ist, hochzuschätzen; — ein Glaube, welcher der einzige Grund der glänzenden Entdeckungen dieses grossen Mannes gewesen ist. — Die ganz ungeschickte und auch nach den Thatsachen völlig irrige Anwendung der Zahlenverhältnisse der Töne, welche Newton auf die Farben gemacht, hat dagegen Ruhm und Glauben behalten.

b. Die Elemente.

§. 281.

Der Körper der Individualität hat die Bestimmungen der elementarischen Totalität, welche unmittelbar als frei für sich bestehende Körper sind, als unterworfene Momente an ihm; so machen sie seine allgemeinen physikalischen Elemente aus.

Für die Bestimmung eines Elements ist in neuern Zeiten willkürlich die chemische Einfachheit ange-

nommen worden, die mit dem Begriffe eines physikalischen Elements nichts zu thun hat, welche eine reale noch nicht zur chemischen Abstraktion verflüchtigte Materie ist.

α) Die Luft.

§. 282.

Das Element der unterschiedslosen Einfachheit ist nicht mehr die positive Identität mit sich, die Selbstmanifestation, welche das Licht als solches ist, sondern ist nur negative Allgemeinheit, als zum selbstlosen Moment eines andern herabgesetzt, daher auch schwer. Diese Identität ist als die negative Allgemeinheit die verdachtlose, aber schleichende und zehrende Macht über das Individuelle und Organische; die gegen das Licht passive, durchsichtige, aber alles Individuelle in sich verflüchtigende, nach Aussen mechanisch elastische, in alles eindringende Flüssigkeit, — die Luft.

β) Die Elemente des Gegensatzes.

§. 283.

Die Elemente des Gegensatzes sind erstens das Fürsichsein, aber nicht das gleichgültige der Starrheit, sondern das in der Individualität als Moment gesetzte, als die fürsichseiende Unruhe derselben, — das Feuer. — Die Luft ist an sich Feuer (wie sie sich durch Kompression zeigt), und Feuer ist sie gesetzt als negative Allgemeinheit oder sich auf sich beziehende Negativität. Es ist die materialisirte Zeit oder Selbstischkeit (Licht identisch mit Wärme), — das schlechthin Unruhige und Verzehrende, in welches ebenso die Selbstverzehrung des Körpers ausschlägt, als es umgekehrt äusserlich an ihn kommend ihn zerstört, — ein Verzehren eines Andern, — das zugleich sich selbst verzehrt und so in Neutralität übergeht.

§. 284.

Das andere ist das Neutrale, der in sich zusammengegangene Gegensatz, der ohne fürsichseiende Einzelnheit hiemit ohne Starrheit und Bestimmung in sich, ein durchgängiges Gleichgewicht, alle mechanisch in ihm gesetzte Bestimmtheit auflös't, Begrenztheit der Gestalt nur von

aussen erhält und sie nach aussen sucht (Adhäsion), ohne die Unruhe des Processes an ihm selbst, schlechthin die Möglichkeit desselben, die Auflösbarkeit, wie die Fähigkeit der Form der Luftigkeit und der Starrheit als eines Zustandes ausser seinem eigenthümlichen, der Bestimmtlosigkeit in sich, ist; — das Wasser.

γ) Individuelles Element.

§. 285.

Das Element des entwickelten Unterschiedes und der individuellen Bestimmung desselben, ist die zunächst noch unbestimmte Erdigkeit überhaupt, als von den andern Momenten unterschieden; aber als die Totalität die dieselben bei ihrer Verschiedenheit in individueller Einheit zusammenhält, ist sie die sie zum Process anfachende und ihn haltende Macht.

c. Der elementarische Process.

§. 286.

Die individuelle Identität, unter welche die differenten Elemente und deren Verschiedenheit gegen einander und gegen ihre Einheit gebunden sind, ist eine Dialektik, die das physikalische Leben der Erde, den meteorologischen Process, ausmacht; die Elemente, als unselbstständige Momente, haben in ihm ebenso allein ihr Bestehen, als sie darin erzeugt, als existirende gesetzt werden, nachdem sie vorhin aus dem Ansich als Momente des Begriffs entwickelt worden sind.

Wie die Bestimmungen der gemeinen Mechanik und der unselbstständigen Körper auf die absolute Mechanik und die freien Centralkörper angewendet werden, so wird die endliche Physik der vereinzelten individuellen Körper für dasselbe genommen, als die freie selbstständige Physik des Erdenprocesses ist. Es wird für den Triumph der Wissenschaft gehalten, in dem allgemeinen Processe der Erde dieselben Bestimmungen wieder zu erkennen und nachzuweisen, welche sich an den Processen der vereinzelten Körperlichkeit zeigen. Allein in dem Felde dieser vereinzelten Körper sind die der freien Existenz des Begriffes immanenten Bestimmungen zu dem Verhältniss herabgesetzt, äusserlich

zu einander zu treten, als von einander unabhängige Umstände zu existiren; ebenso erscheint die Thätigkeit als äusserlich bedingt, somit als zufällig, so dass deren Produkte ebenso äusserliche Formirungen der als selbstständig vorausgesetzten und so verharrenden Körperlichkeiten bleiben. — Das Aufzeigen jener Gleichheit oder vielmehr Analogie wird dadurch bewirkt, dass von den eigenthümlichen Unterschieden und Bedingungen abstrahirt wird, und so diese Abstraktion oberflächliche Allgemeinheiten, wie die Attraktion, hervorbringt, Kräfte und Gesetze, in welchen das Besondere und die bestimmten Bedingungen mangeln. Bei der Anwendung von konkreten Weisen der bei der vereinzelten Körperlichkeit sich zeigenden Thätigkeiten auf die Sphäre, in welcher die unterschiedenen Körperlichkeiten nur Momente sind, pflegen die in jenem Kreise erforderlichen äusserlichen Umstände, in dieser theils übersehen, theils nach der Analogie hinzugedichtet zu werden. — Es sind dies überhaupt Anwendungen von Kategorien eines Feldes, worin die Verhältnisse endlich sind, auf eine Sphäre, innerhalb der sie unendlich d. i. nach dem Begriffe, sind.

Der Grundmangel bei der Betrachtung dieses Feldes beruht auf der fixen Vorstellung von der substantiellen unveränderlichen Verschiedenheit der Elemente, welche von den Processen der vereinzelten Stoffe her vom Verstande einmal festgesetzt ist. Wo auch an diesen sich höhere Uebergänge zeigen, z. B. dass im Krystall das Wasser fest wird, Licht, Wärme verschwindet u. s. f. bereitet sich die Reflexion eine Hülfe durch nebulose und nichts sagende Vorstellungen von Auflösung, Gebunden-Latent-werden und dergleichen. Hieher gehört wesentlich die Verwandlung aller Verhältnisse an den Erscheinungen in Stoffe und Materien zum Theil imponderable, wodurch jede physikalische Existenz zu dem schon erwähnten Chaos von Materien und deren Aus- und Eingehen in den erdichteten Poren jeder andern, gemacht wird, wo nicht nur der Begriff, sondern auch die Vorstellung ausgeht. Vor allem geht die Erfahrung selbst aus; es wird noch eine empirische Existenz angenommen, während sie sich nicht mehr empirisch zeigt.

§. 287.

Der Process der Erde wird durch ihr allgemeines

Selbst, die Thätigkeit des Lichts, ihr ursprüngliches Verhältniss zur Sonne, fortdauernd angefacht und dann nach der Stellung der Erde zur Sonne (Klimate, Jahrszeiten u. s. f.) weiter partikularisirt. — Das eine Moment dieses Processes ist die Diremtion der individuellen Identität, die Spannung in die Momente des selbstständigen Gegensatzes in Starrheit und in selbstlose Neutralität, wodurch die Erde der Auflösung zugeht, einerseits zum Krystall, einem Monde, andererseits zu einem Wasserkörper, einem Kometen, zu werden, und die Momente der Individualität ihren Zusammenhang mit ihren selbstständigen Wurzeln zu realisiren suchen.

§. 288.

Das andere Moment des Processes ist, dass das Fürsichsein, welchem die Seiten der Entgegensetzung zugehen, sich als die auf die Spitze getriebene Negativität aufhebt; — die sich entzündende Verzehrung des versuchten unterschiedenen Bestehens, durch welche ihre wesentliche Verknüpfung sich herstellt, und die Erde sich als reelle und fruchtbare Individualität geworden ist.

Erdbeben, Vulkane und deren Eruptionen mögen als dem Processe der Starrheit der freiwerdenden Negativität des Fürsichseins, dem Processe des Feuers angehörig angesehen werden, wie dergleichen auch am Monde erscheinen soll. — Die Wolken dagegen mögen als der Beginn kometarischer Körperlichkeit betrachtet werden können. Das Gewitter aber ist die vollständige Erscheinung dieses Processes, an die sich die andern meteorologischen Phänomene als Beginne oder Momente und unreife Ausführungen desselben anschliessen. Die Physik hat bisher weder mit der Regenbildung (ungeachtet der von de Luc aus den Beobachtungen gezogenen, und unter den Deutschen von dem geistreichen Lichtenberg gegen die Auflösungstheorieen urgirten Folgerungen), noch mit dem Blitze, auch nicht mit dem Donner zurecht kommen können; ebenso wenig mit andern meteorologischen Erscheinungen, insbesondere den Atmosphärilien, in welchen der Process selbst bis zum Beginn eines irdischen Kernes fortgeht. Für das Verständniss jener alltäglichsten Erscheinungen ist in der Physik noch am wenigsten Befriedigendes geschehen.

§. 289.

Indem der Begriff der Materie, die Schwere, seine Momente zunächst als selbstständige, aber elementarische Realitäten auslegt, ist die Erde abstrakter Grund der Individualität. In ihrem Processe setzt sie sich als negative Einheit der aussereinander seienden abstrakten Elemente, hiemit als reale Individualität.

B.

Physik der besondern Individualität.

§. 290.

Die vorher elementarischen Bestimmtheiten nun der individuellen Einheit unterworfen, so ist diese die immanente Form, welche für sich die Materie gegen ihre Schwere bestimmt. Die Schwere als Suchen des Einheitspunktes thut dem Aussereinander der Materie keinen Eintrag, d. i. der Raum und zwar nach einem Quantum ist das Maass der Besonderungen der Unterschiede der schweren Materie, der Massen; die Bestimmungen der physikalischen Elemente sind noch nicht in ihnen selber ein konkretes Fürsichsein, damit dem gesuchten Fürsichsein der schweren Materie noch nicht entgegengesetzt. Jetzt durch die gesetzte Individualität der Materie ist sie in ihrem Aussereinander selbst ein Centralisiren gegen dies ihr Aussereinander und gegen dessen Suchen der Individualität, different gegen das ideelle Centralisiren der Schwere, ein immanentes anderes Bestimmen der materiellen Räumlichkeit als durch die Schwere und nach der Richtung derselben. Dieser Theil der Physik ist die individualisirende Mechanik, indem die Materie durch die immanente Form und zwar nach dem Räumlichen bestimmt wird. Zunächst giebt dies ein Verhältniss zwischen beidem, der räumlichen Bestimmtheit als solcher und der ihr zugehörigen Materie.

§. 291.

Diese individualisirende Formbestimmung ist zunächst an sich oder unmittelbar, so noch nicht als Totalität gesetzt. Die besondern Momente der Form kommen daher als gleichgültig und aussereinander zur Existenz und die

Formbeziehung ist als ein Verhältniss Verschiedener. Es ist die Körperlichkeit in endlichen Bestimmungen, bedingt durch Aeusseres zu sein und in viele partikuläre Körper zu zerfallen. Der Unterschied kommt so theils in der Vergleichung von verschiedenen Körpern mit einander, theils in der reellern jedoch mechanisch-bleibenden Beziehung derselben, zur Erscheinung. Die selbstständige Manifestation der Form, die keiner Vergleichung, noch der Erregung bedarf, kommt erst der Gestalt zu.

Wie überall die Sphäre der Endlichkeit und Bedingtheit, so ist hier die Sphäre der bedingten Individualität der am schwersten aus dem übrigen Zusammenhang des Konkreten abzuscheidende und für sich festzuhaltende Gegenstand, um so mehr da die Endlichkeit ihres Inhalts mit der spekulativen Einheit des Begriffs, die zugleich nur das Bestimmende sein kann, im Kontraste und Widerspruche steht.

§. 292.

Die Bestimmtheit, welche die Schwere erleidet, ist a) abstrakt einfache Bestimmtheit und damit als ein bloss quantitatives Verhältniss an ihr, — specifische Schwere; b) specifische Weise der Beziehung materieller Theile — Kohäsion. c) Diese Beziehung der materiellen Theile für sich, als existirende Idealität und zwar α) als das nur ideelle Aufheben — der Klang; β) als reelles Aufheben der Kohäsion — die Wärme.

a. Die specifische Schwere.

§. 293.

Die einfache, abstrakte Specifikation ist die specifische Schwere oder Dichtigkeit der Materie, ein Verhältniss des Gewichts der Masse zu dem Volumen, wodurch das Materielle als selbstisch sich von dem abstrakten Verhältnisse zum Centralkörper, der allgemeinen Schwere, losreisst, aufhört die gleichförmige Erfüllung des Raums zu sein und dem abstrakten Aussereinander ein specifisches Insichsein entgegensetzt.

Die verschiedene Dichtigkeit der Materie wird durch die Annahme von Poren erklärt, — die Verdichtung durch die Erdichtung von leeren Zwischenräumen, von

denen als von einem Vorhandenen gesprochen wird, das die Physik aber nicht aufzeigt, ungeachtet sie vorgiebt sich auf Erfahrung und Beobachtung zu stützen. — Ein Beispiel von existirendem Specificiren der Schwere ist die Erscheinung, dass ein auf seinem Unterstützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er magnetisirt wird, sein Gleichgewicht verliert und sich an dem einen Pole jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier wird der eine Theil so inficirt, dass er ohne sein Volumen zu verändern schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden, ist somit specifisch schwerer geworden. — Die Sätze welche die Physik bei ihrer Art die Dichtigkeit vorzustellen vorausgesetzt, sind: 1) dass eine gleiche Anzahl gleichgrosser materieller Theile gleich schwer ist; wobei 2) das Maass der Anzahl der Theile das Quantum des Gewichts ist, aber 3) auch der Raum, so dass, was von gleichem Gewichtsquantum ist, auch gleichen Raum einnimmt; wenn daher 4) gleiche Gewichte doch in einem verschiedenen Volumen erscheinen, so wird durch Annahme der Poren die Gleichheit des Raums, der materiell erfüllt sei, erhalten. Die Erdichtung der Poren im vierten Satze wird nothwendig durch die drei ersten Sätze, die nicht auf Erfahrung beruhen, sondern nur auf den Satz der Verstandesidentität gegründet, daher formelle, apriorische Erdichtungen sind, wie die Poren. — Kant hat bereits der Quantitätsbestimmung der Anzahl die Intensität gegenübergestellt, und an die Stelle von mehr Theilen in gleichem Volumen die gleiche Anzahl aber von einem stärkern Grade der Raumerfüllung gesetzt, und dadurch einer sogenannten dynamischen Physik den Ursprung gegeben. — Wenigstens hätte die Bestimmung des intensiven Quantums so viel Recht als die des extensiven, auf welche letztere Kategorie sich jene gewöhnliche Vorstellung der Dichtigkeit beschränkt. Die intensive Grössebestimmung hat aber hier dies voraus, dass sie auf das Maass hinweist und zunächst ein Insichsein andeutet, das in seiner Begriffsbestimmung immanente Formbestimmtheit ist, die erst in der Vergleichung als Quantum überhaupt, erscheint. Dessen Unterschiede als extensives oder intensives aber, — und weiter geht die dynamische Physik nicht, — drücken keine Realität aus. (§. 103. Anm.)

§. 294.

Die Dichtigkeit ist nur erst einfache Bestimmtheit der schweren Materie; aber indem die Materie das wesentliche Aussereinander bleibt, so ist die Formbestimmung weiter eine specifische Weise der räumlichen Beziehung ihres Vielfachen auf einander — Kohäsion.

b. Kohäsion.

§. 295.

In der Kohäsion setzt die immanente Form eine andere Weise des räumlichen Nebeneinanderseins der materiellen Theile, als durch die Richtung der Schwere bestimmt ist. Diese somit specifische Weise des Zusammenhalts des Materiellen ist erst am Verschiedenen überhaupt gesetzt, noch nicht zu in sich beschlossener Totalität (Gestalt) zurückgegangen; sie kommt somit nur gegen gleichfalls verschiedene, und kohärent verschiedene Massen, zur Erscheinung, und zeigt sich daher als eine eigenthümliche Weise des Widerstands im mechanischen Verhalten gegen andere Massen.

§. 296.

Diese Formeinheit des mannichfaltigen Aussereinander ist an ihr selbst mannichfaltig. α) Ihre erste Bestimmtheit ist der ganz unbestimmte Zusammenhalt, in sofern Kohäsion des in sich Kohäsionslosen, daher die Adhäsion mit Anderem. β) Die Kohärenz der Materie mit sich selbst ist zunächst die bloss quantitative, — die gemeine Kohäsion, die Stärke des Zusammenhalts gegen Gewicht, — ferner aber die qualitative, die Eigenthümlichkeit des Nachgebens und ebendamit des sich selbstständig in seiner Form Zeigens gegen Druck und Stoss äusserer Gewalt. Nach der bestimmten Weise der Raumformen producirt die innerlich mechanisirende Geometrie die Eigenthümlichkeit, eine bestimmte Dimension im Zusammenhalte zu behaupten, die Punktualität, — Sprödigkeit, die Linearität, — Rigidität überhaupt und näher Zähigkeit, — die Flächenhaftigkeit, — Dehnbarkeit, Hämmerbarkeit.

§. 297.

γ) Das Körperliche, gegen dessen Gewalt ein Körper-

liches im Nachgeben zugleich seine Eigenthümlichkeit behauptet, ist ein anderes Körperindividuum. Aber als kohärent ist der Körper auch an ihm selbst aussereinanderseiende Materialität, deren Theile, indem das Ganze Gewalt leidet, gegeneinander Gewalt ausüben und nachgeben, aber als ebenso selbstständig die erlittene Negation aufheben und sich herstellen. Das Nachgeben und darin die eigenthümliche Selbsterhaltung nach Aussen ist daher unmittelbar verknüpft mit diesem innern Nachgeben und Selbsterhalten gegen sich selbst, — die Elasticität.

. 298.

Es kommt hier die Idealität zur Existenz, welche die materiellen Theile als Materie nur suchen, der für sich seiende Einheitspunkt, in welchem sie als wirklich attrahirt, nur negirte wären. Dieser Einheitspunkt, in sofern sie nur schwer sind, ist zunächst ausser ihnen und so nur erst an sich; in der aufgezeigten Negation, welche sie erleiden, ist diese Idealität nun gesetzt. Aber sie ist noch bedingt, die nur eine Seite des Verhältnisses, dessen andere Seite das Bestehen der aussereinanderseienden Theile ist, so dass die Negation derselben in ihr Wiederherstellen übergeht. Die Elasticität ist daher nur Veränderung der specifischen Schwere, die sich wiederherstellt.

Wenn hier und sonst von materiellen Theilen die Rede ist, so sind nicht Atome, noch Molekules, d. h. nicht abgesondert für sich bestehende zu verstehen, sondern nur quantitativ oder zufällig unterschiedene, so dass ihre Kontinuität wesentlich von ihrer Unterschiedenheit nicht zu trennen ist; die Elasticität ist die Existenz der Dialektik dieser Momente selbst. Der Ort des Materiellen ist sein gleichgültiges bestimmtes Bestehen, die Idealität dieses Bestehens ist somit die als reelle Einheit gesetzte Kontinuität, d. i. dass zwei vorher aussereinander bestehende materielle Theile, die also als in verschiedenen Orten befindlich vorzustellen sind, jetzt in Einem und demselben Orte sich befinden. Es ist dies der Widerspruch, und er existirt hier materiell. Es ist derselbe Widerspruch, welcher der Zenonischen Dialektik der Bewegung zum Grunde liegt, nur dass er bei der Bewegung abstrakte Orte betrifft, hier aber materielle Orte, materielle Theile. In der Bewegung setzt sich der Raum zeitlich

und die Zeit räumlich (§. 260.); die Bewegung fällt in die Zenonische Antinomie, die unauflöslich ist, wenn die Orte als Raumpunkte, und die Zeitmomente als Zeitpunkte isolirt werden, und die Auflösung die Antinomie, d. i. die Bewegung ist nur so zu fassen, dass Raum und Zeit in sich kontinuirlich ist, und der sich bewegende Körper in demselben Orte zugleich ist und nicht, d. i. zugleich in einem Andern ist, und ebenso derselbe Zeitpunkt zugleich ist und nicht, d. i. ein Anderer, zugleich ist. So ist in der Elasticität der materielle Theil, Atom, Molekule zugleich als affirmativ seinen Raum einnehmend, bestehend gesetzt, und ebenso zugleich nicht bestehend, — als Quantum in Einem als extensive Grösse und als nur intensive Grösse. — Gegen das in Einssetzen der materiellen Theile in der Elasticität wird für die sogenannte Erklärung gleichfalls die ofterwähnte Erdichtung der Poren zu Hülfe genommen. Wenn zwar sonst in Abstrakto zugegeben wird, dass die Materie vergänglich, nicht absolut sei, so wird sich doch in der Anwendung dagegen gesträubt, wenn sie in der That als negativ gefasst, wenn die Negation an ihr gesetzt werden soll. Die Poren sind wohl das Negative, — denn es hilft nichts, es muss zu dieser Bestimmung fortgegangen werden, — aber sind das Negative nur neben der Materie, das Negative nicht der Materie selbst, sondern da, wo sie nicht ist; so dass in der That die Materie nur als affirmativ, als absolut-selbstständig, ewig, angenommen wird. Dieser Irrthum wird durch den allgemeinen Irrthum des Verstandes, dass das Metaphysische nur ein Gedankending neben d. i. ausser der Wirklichkeit sei, eingeführt; so wird neben dem Glauben an die Nicht-Absolutheit der Materie auch an die Absolutheit derselben geglaubt; jener findet ausser der Wissenschaft statt, wenn er statt findet; dieser aber gilt wesentlich in der Wissenschaft.

§. 299.

Die Idealität, die hierin gesetzt ist, ist eine Veränderung, die ein doppeltes Negiren ist. Das Negiren des (aussereinander) Bestehens der materiellen Theile wird ebenso negirt, als das Wiederherstellen ihres Aussereinanderseins und ihrer Kohäsion; sie ist Eine Idealität als Wechsel der einander aufhebenden Bestimmungen, das

innere Erzittern des Körpers in ihm selbst, — der Klang.

c. Der Klang.

§. 300.

Die specifische Einfachheit der Bestimmtheit, welche der Körper in der Dichtigkeit und dem Princip seiner Kohäsion hat, diese zuerst innerliche Form hindurchgegangen durch ihr Versenktsein in das materielle Aussereinander, wird frei in der Negation des für sich Bestehens dieses seines Aussereinanderseins. Es ist dies das Uebergehen der materiellen Räumlichkeit in materielle Zeitlichkeit. Damit dass diese Form so im Erzittern, d. i. durch die momentane ebenso Negation der Theile wie Negation dieser ihrer Negation, die aneinander gebunden eine durch die andere erweckt wird, und so als ein Oscilliren des Bestehens und der Negation der specifischen Schwere und Kohäsion, am Materiellen als dessen Idealität ist, ist die einfache Form für sich existirend und kommt als diese mechanische Seelenhaftigkeit zur Erscheinung.

Reinheit und Unreinheit des eigentlichen Klanges, die Unterschiede desselben von blossem Schall (durch einen Schlag auf einen soliden Körper), Geräusch u. s. f. hängt damit zusammen, ob der durchdringend erzitternde Körper in sich homogen ist, aber dann ferner mit der specifischen Kohäsion, mit seiner sonst räumlichen Dimensionsbestimmung, ob er eine materielle Linie, materielle Fläche und dabei eine begrenzte Linie und Fläche oder ein solider Körper ist. — Das kohäsionslose Wasser ist ohne Klang und seine Bewegung als bloss äusserliche Reibung seiner schlechthin verschiebbaren Theile giebt nur ein Rauschen. Die bei seiner innern Sprödigkeit existirende Kontinuität des Glases klingt, noch mehr die unspröde Kontinuität des Metalls klingt durch und durch in sich u. s. f.

Die Mittheilbarkeit des Klangs, dessen so zu sagen klanglose, der Wiederholung und Rückkehr des Zitterns entbehrende, Fortpflanzung durch alle in Sprödigkeit u. s. f. noch so verschieden bestimmte Körper (durch feste Körper besser als durch die Luft — durch die Erde auf viele Meilen weit, durch Metalle nach der Berechnung zehnmal schneller als durch Luft) — zeigt

die durch sie frei hindurchziehende Idealität, welche ganz nur deren abstrakte Materialität ohne die specifischen Bestimmungen ihrer Dichtigkeit, Kohäsion und weiterer Formirungen in Anspruch nimmt, und ihre Theile in die Negation, ins Erzittern bringt; dieses Idealisiren selbst nur ist das Mittheilen.

Das Qualitative des Klanges überhaupt, wie des sich selbst artikulirenden Klanges, des Tones, hängt von der Dichtigkeit, Kohäsion und weiters specificirten Kohäsionsweise des klingenden Körpers ab, weil die Idealität oder Subjektivität, welche das Erzittern ist, als Negation jener specifischen Qualitäten, sie zum Inhalte und zur Bestimmtheit hat; hiemit ist dies Erzittern und der Klang selbst darnach specificirt, und haben die Instrumente ihren eigenthümlichen Klang und *Timbre*.

§. 301.

An dem Erzittern ist das Schwingen, als äussere Ortsveränderung nämlich des räumlichen Verhältnisses zu andern Körpern zu unterscheiden, welches gewöhnliche eigentliche Bewegung ist. Aber obzwar unterschieden, ist es zugleich identisch mit der vorhin bestimmten innern Bewegung, welche die freiwerdende Subjektivität, die Erscheinung des Klanges als solchen ist.

Die Existenz dieser Idealität hat um ihrer abstrakten Allgemeinheit willen nur quantitative Unterschiede. Im Reiche des Klanges und der Töne beruht daher ihr weiterer Unterschied gegen einander, ihre Harmonie und Disharmonie auf Zahlenverhältnissen und deren einfacherem oder verwickelterem und entfernterem Zusammenstimmen.

Das Schwingen der Saiten, Luftsäulen, Stäbe u. s. f. ist abwechselnder Uebergang aus der geraden Linie in den Bogen und zwar in entgegengesetzte; mit dieser so nur scheinenden äussern Ortsveränderung im Verhältnisse zu andern Körpern, ist unmittelbar die innere, die abwechselnde Veränderung der specifischen Schwere und der Kohäsion verbunden; die gegen den Mittelpunkt des Schwingungsbogens zuliegende Seite der materiellen Linie ist verkürzt, die äussere Seite aber verlängert worden, die specifische Schwere und Kohäsion von jener also vermindert, von dieser vermehrt, und dies selbst gleichzeitig.

In Ansehung der Macht der quantitativen Bestim-

mung in diesem ideellen Boden ist an die Erscheinungen zu erinnern, wie eine solche Bestimmung durch mechanische Unterbrechungen in eine schwingende Linie, Ebene gesetzt, sich selbst der Mittheilung, dem Schwingen der ganzen Linie, Ebene über den mechanischen Unterbrechungspunkt hinaus mittheilt, und Schwingungsknoten darin bildet, was durch die Darstellungen Chladni's anschaulich gemacht wird. — Ebenso gehören hieher die Erweckungen von harmonischen Tönen in benachbarten Saiten, denen bestimmte Grössen-Verhältnisse zu der tönenden gegeben werden; am allermeisten die Erfahrungen, auf welche Tartini zuerst aufmerksam gemacht, von Tönen, die aus andern gleichzeitig ertönenden Klängen, welche in Ansehung der Schwingungen in bestimmten Zahlenverhältnissen gegen einander stehen, hervorgehen, von diesen verschieden sind, und nur durch die Verhältnisse producirt werden.

§. 302.

Der Klang ist der Wechsel des specifischen Aussereinanderseins der materiellen Theile und des Negirtseins desselben; — nur abstrakte oder so zu sagen nur ideelle Idealität dieses Specifischen. Aber dieser Wechsel ist hiemit selbst unmittelbar die Negation des materiellen specifischen Bestehens; diese ist damit reale Idealität der specifischen Schwere und Kohäsion, — Wärme.

Die Erhitzung der klingenden Körper, wie der geschlagenen, auch der aneinander geriebenen ist die Erscheinung von der dem Begriffe nach mit dem Klange entstehenden Wärme.

d. Die Wärme.

§. 303.

Die Wärme ist das sich Wiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit, der Triumph ihrer abstrakten Homogeneität über die specifischen Bestimmtheiten; ihre abstrakte nur an sich seiende Kontinuität als Negation der Negation ist hier als Aktivität, gesetzt. Formell d. i. in Beziehung auf Raumbestimmung überhaupt erscheint die Wärme daher ausdehnend, als aufhebend die Beschränkung, welche das Specificiren des gleichgültigen Einnehmens des Raums ist.

§. 304.

Diese reale Negation der Eigenthümlichkeit des Körpers ist daher sein Zustand, in seinem Dasein nicht sich selbst affirmativ anzugehören; diese seine Existenz ist so vielmehr die Gemeinschaft mit andern und die Mittheilung an sie, — äussere Wärme. Die Passivität des Körperlichen für dieselbe beruht auf der in der specifischen Schwere und Kohäsion an sich vorhandenen Kontinuität des Materiellen, durch welche ursprüngliche Idealität die Modifikation der specifischen Schwere und Kohäsion für jene Mittheilung, für das Setzen der Gemeinschaft, keine wirkliche Grenze sein kann.

Inkohärentes, wie Wolle, und an sich Inkohärentes (d. i. Sprödes wie Glas) sind schlechtere Wärmeleiter, als die Metalle, deren Eigenthümlichkeit ist, gediegene ununterbrochene Kontinuität in sich zu besitzen. Luft, Wasser sind schlechte Wärmeleiter, um ihrer Kohäsionslosigkeit willen, überhaupt als noch unkörperliche Materien. — Die Mittheilbarkeit, nach welcher die Wärme von dem Körper, in dem sie zunächst vorhanden ist, trennbar und somit als ein gegen ihn selbstständiges, so wie als ein an ihn von Aussen kommendes erscheint, ferner die damit zusammenhängenden weitern mechanischen Determinationen, welche in das Verbreiten gesetzt werden können (z. B. die Reperkussion durch Hohlspiegel), ingleichen die quantitativen Bestimmungen, die bei der Wärme vorkommen, — sind es vornehmlich, die zur Vorstellung der Wärme, als eines selbstständig existirenden, einer Wärme-Materie geführt haben. Man wird aber wenigstens Anstand nehmen, die Wärme einen Körper oder auch nur ein Körperliches zu nennen; worin schon liegt, dass die Erscheinung von besonderem Dasein sogleich verschiedener Kategorien fähig ist. So ist auch die bei der Wärme erscheinende beschränkte Besonderheit und Unterscheidbarkeit von den Körpern, an denen sie ist, nicht hinreichend, die Kategorie von Materie, die wesentlich so Totalität in sich ist, dass sie wenigstens schwer ist, auf sie anzuwenden. Jene Erscheinung der Besonderheit liegt vornehmlich nur in der äusserlichen Weise, in welcher die Wärme in der Mittheilung gegen die vorhandenen Körper erscheint. — Die Rumfordischen Versuche über die Erhitzung der Körper durch Reibung beim

Kanonenbohren z. B. hätte die Vorstellung von besonderer, selbstständiger Existenz der Wärme längst ganz entfernen können; hier wird sie gegen alle Ausreden — rein in ihrer Entstehung, und ihrer Natur als eine Zustandsweise aufgezeigt. Die abstrakte Vorstellung der Materie enthält für sich die Bestimmung der Kontinuität, welche die Möglichkeit der Mittheilung und als Aktivität die Wirklichkeit derselben ist, und Aktivität wird diese ansichseiende Kontinuität als die Negation gegen die Form, — die specifische Schwere und Kohäsion, wie weiterhin gegen die Gestalt.

§. 305.

Die Mittheilung der Wärme an verschiedene Körper enthält für sich nur das abstrakte Kontinuiren dieser Determination durch unbestimmte Materialität hindurch, und in sofern ist die Wärme nicht qualitativer Dimensionen in-sich, sondern nur des abstrakten Gegensatzes von Positivem und Negativem, und des Quantums und Grades fähig, wie eines abstrakten Gleichgewichts, als eine gleiche Temperatur des Körpers zu sein, unter welche sich der Grad vertheilt. Da aber die Wärme Veränderung der specifischen Schwere und Kohäsion ist, ist sie zugleich an diese Bestimmungen gebunden, und die äussere mitgetheilte Temperatur ist für die Bestimmtheit ihrer Existenz durch die besondere specifische Schwere und Kohäsion des Körpers bedingt, dem sie mitgetheilt wird; — specifische Wärme-Kapacität.

Die specifische Wärme-Kapacität, verbunden mit der Kategorie von Materie und Stoff hat zur Vorstellung von latentem, unmerkbarem, gebundenem Wärmestoff geführt. Als ein nicht wahrnehmbares hat solche Bestimmung nicht die Berechtigung der Beobachtung und Erfahrung, und als erschlossen beruht sie auf der Voraussetzung einer materiellen Selbstständigkeit der Wärme (vergl. Anm. §. 286.). Diese Annahme dient auf ihre Weise die Selbstständigkeit der Wärme als einer Materie empirisch unwiderleglich zu machen, eben dadurch, dass die Annahme selbst nichts empirisches ist. Wird das Verschwinden der Wärme, oder ihr Erscheinen wo sie vorher nicht vorhanden war, aufgezeigt, so wird jenes für ein blosses Verbergen oder sich zur Unmerkbarkeit Binden, dieses für ein Hervortreten aus der blossen Unmerkbarkeit

erklärt; die Metaphysik von Selbstständigkeit wird jener Erfahrung entgegen gesetzt, ja *a priori* der Erfahrung vorausgesetzt.

Worauf es für die Bestimmung, die hier von der Wärme gegeben worden, ankommt, ist, dass empirisch bestätigt werde, dass die durch den Begriff für sich nothwendige Bestimmung, nämlich der Veränderung der specifischen Schwere und Kohäsion, in der Erscheinung sich als die Wärme zeige. Die enge Verbindung zunächst von beiden erkennt sich leicht in den vielfachen Erzeugungen (und in ebenso vielfachen Arten des Verschwindens) von Wärme, bei Gährungen, den andern chemischen Processen, Krystallisationen und Auflösungen derselben, bei den schon erwähnten mechanischen innern mit äusserlichen verbundenen Erschütterungen, Anschlagen der Glocken, Schlagen des Metalls, Reibungen u. s. f. Die Reibung von zwei Hölzern, oder im gewöhnlichen Feuerschlagen, bringt das materielle Aussereinander des einen Körpers durch die drückende Bewegung des andern in Einen Punkt momentan zusammen, — eine Negation des räumlichen Bestehens der materiellen Theile, die in Hitze und Flamme des Körpers oder einen sich davon abscheidenden Funken ausschlägt. — Die weitere Schwierigkeit ist, die Verbindung der Wärme mit der specifischen Schwere und Kohäsion als die existirende Idealität des Materiellen zu fassen, — hiezu eine Existenz des Negativen, welche selbst die Bestimmtheit dessen enthält, was negirt wird, die ferner die Bestimmtheit eines Quantums hat, und als Idealität eines Bestehenden sein Aussersichsein und sein Sichsetzen in Anderem, die Mittheilung, ist. — Es handelt sich hier, wie überall in der Naturphilosophie, nur darum, an die Stelle der Verstandes-Kategorien die Gedankenverhältnisse des spekulativen Begriffes zu setzen, und nach diesen die Erscheinung zu fassen und zu bestimmen.

§. 306.

Die Wärme als Temperatur überhaupt ist zunächst die noch abstrakte und ihrer Existenz und Bestimmtheit nach bedingte Auflösung der specificirten Materialität. Sich aber ausführend, in der That realisirt gewinnt das Verzehren der körperlichen Eigenthümlichkeit die Existenz der reinen physischen Idealität, der frei werdenden Ne-

gation des Materiellen und tritt als Licht hervor, jedoch als Flamme, als an die Materie gebundene Negation der Materie. Wie das Feuer zuerst (283.) aus dem Ansich sich entwickelte, so wird es hier gesetzt, dass es sich als äusserlich bedingt aus den existirenden Begriffsmomenten innerhalb der Sphäre der bedingten Existenz erzeugt. — Es verzehrt sich ferner so als endliches zugleich mit den Bedingungen, deren Verzehren es ist.

§. 307.

Die Entwicklung der realen, d. i. die Form an ihr enthaltenden Materie geht so in ihrer Totalität in die reine Idealität ihrer Bestimmungen, in die mit sich abstrakt identische Selbstischkeit über, die in diesem Kreise der äusserlichen Individualität selbst (als Flamme) äusserlich wird und so verschwindet. Die Bedingtheit dieser Sphäre ist, dass die Form ein Specificiren der schweren Materie, und die Individualität als Totalität nur erst an sich war. In der Wärme ist gesetzt das Moment der realen Auflösung der Unmittelbarkeit und der zunächst vorhandenen Gleichgültigkeit des specificirten Materiellen gegeneinander. Die Form ist daher jetzt als Totalität dem als gegen sie widerstandslosen Materiellen immanent. — Die Selbstischkeit als die unendliche sich auf sich beziehende Form ist als solche in die Existenz getreten; sie erhält sich in der ihr unterworfenen Aeusserlichkeit, und ist als die frei dies Materielle bestimmende Totalität, — die freie Individualität.

C.

Physik der totalen Individualität.

§. 308.

Die Materie ist zuerst an sich die Totalität des Begriffs als schwere; so ist sie nicht an ihr selbst formirt; der Begriff in seinen besondern Bestimmungen an ihr gesetzt zeigt zunächst die endliche in ihre Besonderheiten auseinander fallende Individualität. Die Totalität des Begriffs nun gesetzt ist der Mittelpunkt der Schwere nicht mehr als die von der Materie gesuchte Subjektivität, sondern ihr immanent, als die Idealität jener zuerst unmittelbaren und bedingten Formbestimmungen, welche

nunmehr als von innen heraus entwickelte Momente sind. Die materielle Individualität, so in ihrer Entwicklung identisch mit sich ist unendlich für sich, aber zugleich bedingt; sie ist die subjektive Totalität nur erst unmittelbar; daher obgleich für sich unendlich enthält sie das Verhältniss zu Anderem; und erst im Processe kommt sie dazu, dass diese Aeusserlichkeit und Bedingtheit als sich aufhebend gesetzt wird; so wird sie existirende Totalität des materiellen Fürsichseins, die dann an sich Leben ist, und im Begriffe in dasselbe übergeht.

§. 309.

Die totale Individualität ist:

a) Unmittelbare Gestalt als solche, und deren abstraktes Princip in freier Existenz erscheinend, — der Magnetismus;

b) bestimmt sie sich zum Unterschiede, den besondern Formen der körperlichen Totalität; diese Besonderung zum Extreme gesteigert ist die Elektricität.

c) Die Realität dieser Besonderung ist der chemisch differente Körper, und die Beziehung desselben, — die Individualität, welche Körper zu ihren Momenten hat, sich als Totalität realisirend, der chemische Process.

a. Die Gestalt.

§. 310.

Der Körper als totale Individualität ist unmittelbar, ruhende Totalität, somit Form des räumlichen Zusammenseins des Materiellen, daher wieder zuerst Mechanismus. Die Gestalt ist somit materieller Mechanismus der nun unbedingt und frei bestimmenden Individualität, — der Körper, dessen specifische Art des innern Zusammenhalts nicht nur, sondern dessen äusserliche Begrenzung im Raume durch die immanente und entwickelte Form bestimmt ist. Auf solche Weise ist die Form von selbst manifestirt, und zeigt sich nicht erst als eine Eigenthümlichkeit des Widerstands gegen fremde Gewalt.

§. 311.

Die α) unmittelbare d. i. die als in sich formlos gesetzte Gestalt, ist einerseits das Extrem der Punktu-

alität der Sprödigkeit, andererseits das Extrem der sich kugelnden Flüssigkeit, die Gestalt als innere Gestaltlosigkeit.

§. 312.

β) Das Spröde als an sich seiende Totalität der formirenden Individualität, schliesst sich zum Unterschiede des Begriffs auf. Der Punkt geht zunächst in die Linie über, und die Form setzt sich an derselben in Extreme entgegen, welche als Momente kein eigenes Bestehen haben, und nur durch ihre Beziehung, welche erscheinend ihre Mitte und Indifferenzpunkt des Gegensatzes ist, gehalten sind. Dieser Schluss macht das Princip der Gestaltung in ihrer entwickelten Bestimmtheit aus und ist in dieser noch abstrakten Strenge, der Magnetismus.

Der Magnetismus ist eine der Bestimmungen, die sich vornehmlich darbieten mussten, als der Begriff sich in der bestimmten Natur vermuthete und die Idee einer Naturphilosophie fasste. Denn der Magnet stellt auf eine einfache naive Weise die Natur des Begriffes und zwar in seiner entwickelten Form als Schluss (§. 181.) dar. Die Pole sind die sinnlich existirenden Enden einer realen Linie (eines Stabes, oder auch in einem nach allen Dimensionen weiter ausgedehnten Körper); als Pole haben sie aber nicht die sinnliche mechanische Realität, sondern eine ideelle; sie sind schlechthin untrennbar. Der Indifferenzpunkt, in welchem sie ihre Substanz haben, ist die Einheit, in der sie als Bestimmungen des Begriffs sind, so dass sie Sinn und Existenz allein in dieser Einheit haben, und die Polarität ist die Beziehung nur solcher Momente. Der Magnetismus hat ausser der hiedurch gesetzten Bestimmung keine weitere besondere Eigenschaft. Dass die einzelne Magnetnadel sich nach Norden und damit in Einem nach Süden richtet, ist Erscheinung des allgemeinen Erdmagnetismus. — Dass aber alle Körper magnetisch sind, hat einen schiefen Doppelsinn; der richtige ist, dass alle reelle nicht bloss spröde Gestalt dieses Princip der Determination enthält; der unrichtige aber, dass alle Körper auch dieses Princip, wie es in seiner strengen Abstraktion existirt, d. i. als Magnetismus ist, an ihnen zur Erscheinung bringen. Eine Begriffsform so in der Natur vorhanden aufzeigen wollen, dass sie in der Bestimmtheit, wie sie als eine

Abstraktion ist, allgemein existiren solle, wäre ein unphilosophischer Gedanke. Die Natur ist vielmehr die Idee im Elemente des Aussereinander, so dass sie ebenso wie der Verstand die Begriffsmomente zerstreut festhält und in Realität darstellt, aber in den höhern Dingen die unterschiedenen Begriffsformen zur höchsten Konkretion in einem vereint (s. Anm. folg. §.).

§. 313.

In sofern diese sich auf sich beziehende Form zunächst in dieser abstrakten Bestimmung, Identität der bestehenden Differenzen zu sein, existirt, also noch nicht in der totalen Gestalt zum Produkte geworden und paralysirt ist, ist sie als Thätigkeit, und zwar in der Sphäre der Gestalt die immanente Thätigkeit des freien Mechanismus nämlich die örtlichen Verhältnisse zu bestimmen.

Es ist hier ein Wort über die in jetziger Zeit so anerkannte und in der Physik sogar fundamental gewordene Identität von Magnetismus, Elektricität und Chemismus zu sagen. Der Gegensatz der Form im individuellen Materiellen geht auch dazu fort, sich zum realern, elektrischen, und zu dem noch realern, dem chemischen Gegensatze zu bestimmen. Allen diesen besondern Formen liegt eine und dieselbe allgemeine Totalität der Form als ihre Substanz zum Grunde. Ferner sind Elektricität und Chemismus als Prozesse Thätigkeiten vom reellern physisch weiter bestimmten Gegensatze; aber ausserdem enthalten diese Processe vor Allem Veränderungen in den Verhältnissen der materiellen Räumlichkeit. Nach dieser Seite, dass diese konkrete Thätigkeit zugleich mechanisirende Bestimmung ist, ist sie an sich magnetische Thätigkeit. In wiefern sie als solche auch innerhalb dieser konkretern Processe zur Erscheinung gebracht werden kann, sind die empirischen Bedingungen hievon in neuern Zeiten gefunden worden. Es ist daher für einen wesentlichen Fortschritt der empirischen Wissenschaft zu achten, dass die Identität dieser Erscheinungen in der Vorstellung anerkannt worden ist, welche Elektro-Chemismus, oder etwa auch Magneto-Elektro-Chemismus oder wie sonst, genannt wird. Allein die besondern Formen, in welchen die allgemeine existirt, und deren besondre Erscheinungen sind auch ebenso wesentlich von

einander zu unterscheiden. Der Name Magnetismus ist darum für die ausdrückliche Form und deren Erscheinung als in der Sphäre der Gestalt als solcher, sich nur auf Raumbestimmen beziehend, aufzubehalten, so wie der Name Elektricität gleichfalls für die damit ausdrücklich bezeichneten Erscheinungsbestimmungen. Früher ist Magnetismus, Elektricität und Chemismus gänzlich abgesondert, ohne Zusammenhang mit einander, jedes als eine selbstständige Kraft betrachtet worden. Die Philosophie hat die Idee ihrer Identität, aber mit ausdrücklichem Vorbehalt ihres Unterschiedes gefasst, in den neuesten Vorstellungsweisen der Physik scheint auf das Extrem der Identität dieser Erscheinungen übergesprungen worden und die Noth zu sein, — dass und wie sie zugleich auseinander zu halten seien. Die Schwierigkeit liegt in dem Bedürfniss beides zu vereinigen; gelös't ist sie allein in der Natur des Begriffes, aber nicht in der Identität, die eine Konfusion der Namen in einem Magneto-Elektro-Chemismus ist.

§. 314.

Die Thätigkeit der Form ist keine andere, als die des Begriffs überhaupt, das Identische different, und das Differente identisch zu setzen, hier also in der Sphäre der materiellen Räumlichkeit das im Raume Identische different zu setzen, d. i. es von sich zu entfernen (— abzustossen) und das im Raume Differente identisch zu setzen, d. i. es zu nähern und zur Berührung zu bringen (— anzuziehen). Diese Thätigkeit, da sie in einem Materiellen, aber noch abstrakt (und nur als solche ist sie Magnetismus) existirt, beseelt sie nur ein Lineares (§. 256.). In solchem können die beiden Bestimmungen der Form nur an seinem Unterschiede, d. i. an den beiden Enden, geschieden hervortreten, und ihr thätiger, magnetischer Unterschied besteht nur darin, dass das eine Ende (der eine Pol) dasselbe — ein Drittes — mit sich identisch setzt, was das andere (der andere Pol) von sich entfernt.

Das Gesetz des Magnetismus wird so ausgesprochen, dass gleichnamige Pole sich abstossen, und die ungleichnamigen sich anziehen, die gleichnamigen feindschaftlich, die ungleichnamigen aber freundschaftlich sind. Für die Gleichnamigkeit ist jedoch keine andere Bestimmung vorhanden, als dass diejenigen gleichnamige sind, welche gleicherweise von einem Dritten

beide angezogen oder beide abgestossen werden. Dies Dritte aber hat ebenso seine Determination allein darin, jene Gleichnamigen, oder überhaupt ein Anderes entweder abzustossen oder anzuziehen. Alle Bestimmungen sind durchaus nur relativ, ohne verschiedene sinnliche, gleichgültige Existenz; es ist oben (Anm. §. 312.) bemerkt worden, dass so etwas wie Norden und Süden keine solche ursprüngliche, erste oder unmittelbare Bestimmung enthält. Die Freundschaftlichkeit des Ungleichnamigen, und die Feindschaftlichkeit des Gleichnamigen sind hiemit überhaupt nicht eine folgende oder noch besondere Erscheinung an einem vorausgesetzten, einem eigenthümlich schon bestimmten Magnetismus, sondern drücken nichts anders als die Natur des Magnetismus selbst aus, und damit die Natur des Begriffs, wenn er in dieser Sphäre als Thätigkeit gesetzt ist.

§. 315.

γ) Die Thätigkeit in ihr Produkt übergegangen ist die Gestalt, und bestimmt als Krystall. In dieser Totalität sind die differenten magnetischen Pole zur Neutralität reducirt, die abstrakte Linearität der ortbestimmenden Thätigkeit zur Fläche und Oberfläche des ganzen Körpers realisirt; näher die spröde Punktualität einerseits zur entwickelten Form erweitert, die formelle Erweiterung der Kugel aber zur Begrenzung reducirt. Es wirkt die Eine Form, den Körper nach aussen (die Kugel begränzend), und (die Punktualität gestaltend) seine innere Kontinuität durch und durch, (Durchgang der Blätter, Kerngestalt) zu krystallisiren.

b. Die Besonderung des individuellen Körpers.

§. 316.

Die Gestaltung, das den Raum bestimmende Individualisiren des Mechanismus, geht in die physikalische Besonderung über. Der individuelle Körper ist an sich die physische Totalität; diese ist an ihm im Unterschiede, aber wie er in der Individualität bestimmt und gehalten ist, zu setzen. Der Körper als das Subjekt dieser Bestimmungen enthält sie als Eigenschaften oder Prädikate; aber so, dass sie zugleich ein Verhalten zu

ihren ungebundenen, allgemeinen Elementen und Processe mit denselben sind. Es ist ihre unmittelbare noch nicht gesetzte (welches Setzen der chemische Process ist) Besonderung, wonach sie noch nicht in die Individualität zurückgeführt, nur Verhältnisse zu jenen Elementen, nicht die reale Totalität des Processes, sind. Ihre Unterscheidung gegeneinander ist die ihrer Elemente, deren logische Bestimmtheit in ihrer Sphäre aufgezeigt worden. (§. 282. ff.)

Bei dem alten, allgemeinen Gedanken, dass jeder Körper aus den vier Elementen, oder dem neuern Paracelsischen, dass er aus Merkurius oder Flüssigkeit, Schwefel oder Oel und Salz bestehe, und bei vielen andern Gedanken dieser Art ist fürs erste die Widerlegung leicht gewesen, indem man unter jenen Namen die einzelnen empirischen Stoffe verstehen wollte, welche zunächst durch solche Namen bezeichnet sind. Es ist aber nicht zu verkennen, dass sie viel wesentlicher die Begriffsbestimmungen enthalten und ausdrücken sollten; es ist daher vielmehr die Gewaltsamkeit zu bewundern, mit welcher der Gedanke in solchen sinnlichen besondern Existenzen nur seine eigene Bestimmung und die allgemeine Bedeutung erkannte und festhielt. Fürs andere ist ein solches Auffassen und Bestimmen, da es die Vernunft zu seiner Quelle hat, welche sich durch die sinnliche Spielerei der Erscheinung und deren Verworrenheit nicht irre machen, noch sich gar in Vergessenheit bringen lässt, weit über das blosse Aufsuchen und das chaotische Hererzählen der Eigenschaften der Körper erhaben. In diesem Suchen gilt es für Verdienst und Ruhm immer noch etwas Besonderes ausgegangen zu haben, statt das so viele Besondere auf das Allgemeine und den Begriff zurückzubringen und diesen darin zu erkennen.

α) Verhältniss zum Licht.

§. 317.

In der gestalteten Körperlichkeit ist die erste Bestimmung ihre mit sich identische Selbstischkeit, die abstrakte Selbstmanifestation ihrer als unbestimmter, einfacher Individualität, — das Licht. Aber die Gestalt leuchtet als solche nicht, sondern diese Eigenschaft ist

(vorh. §.) ein Verhältniss zum Lichte; 1) der Körper ist als reiner Krystall in der vollkommenen Homogeneität seiner neutral-existirenden innern Individualisirung, durchsichtig und ein Medium für das Licht.

Was in Beziehung auf Durchsichtigkeit die innere Kohäsionslosigkeit der Luft ist, ist im konkreten Körper die Homogeneität der in sich kohärenten und krystallisirten Gestalt. — Der individuelle Körper unbestimmt genommen ist freilich sowohl durchsichtig als undurchsichtig, durchscheinend u. s. f. Aber die Durchsichtigkeit ist die nächste erste Bestimmung desselben als Krystalls, dessen physische Homogeneität noch nicht weiter in sich besondert und vertieft ist.

§. 318.

2) Die erste einfachste Bestimmtheit, die das physische Medium hat, ist seine specifische Schwere, deren Eigenthümlichkeit für sich in der Vergleichung, so auch in Beziehung auf Durchsichtigkeit nur in der Vergleichung der verschiedenen Dichtigkeit eines andern Mediums zur Manifestation kommt. Was bei der Durchsichtigkeit beider von dem einen (— dem vom Auge entferntern —) in dem andern Medium (um die Dar- und Vorstellung zu erleichtern mag jenes als Wasser, dieses als Luft genommen werden) wirksam ist, ist allein die Dichtigkeit, als den Ort qualitativ bestimmend: das Volumen des Wassers mit dem darin enthaltenen Bilde wird daher so in der durchsichtigen Luft gesehen, als ob dasselbe Volumen Luft, in die jenes gesetzt ist, die grössere specifische Dichtigkeit, die des Wassers hätte, also in einen um so kleinern Raum kontrahirt wäre, — sogenannte Brechung.

Der Ausdruck Brechung des Lichts ist zunächst ein sinnlicher und in sofern richtiger Ausdruck, als man z. B. einen ins Wasser gehaltenen Stab bekanntlich gebrochen sieht; auch wendet sich dieser Ausdruck für die geometrische Verzeichnung des Phänomens natürlich an. Aber ein ganz anderes ist die Brechung des Lichts und der sogenannten Lichtstrahlen in physikalischer Bedeutung, — ein Phänomen, das viel schwerer zu verstehen ist, als es dem ersten Augenblicke nach scheint. Abgerechnet das sonstige Unstatthafte der gewöhnlichen Vorstellung macht sich die Verwirrung, in welche sie verfallen muss, in der Verzeichnung der angenommenermassen sich von einem Punkte aus als Halbkugel aus-

strahlenden Lichtstrahlen, leicht augenfällig. Es muss in Rücksicht der Theorie, wodurch die Erscheinung erklärt zu werden pflegt, an die wesentliche Erfahrung erinnert werden, dass der ebene Boden eines mit Wasser gefüllten Gefässes, eben, somit ganz und gleichförmig gehoben erscheint, — ein Umstand, welcher der Theorie gänzlich widerspricht, aber, wie es in solchen Fällen gewöhnlich geschieht, darum in den Lehrbüchern ignorirt oder verschwiegen wird. — Worauf es ankommt, ist, dass Ein Medium nur schlechthin Durchsichtiges überhaupt ist, und erst das Verhältniss zweier Medien von verschiedener specifischer Schwere das Wirksame wird für eine Partikularisation der Sichtbarkeit, — eine Determination, die zugleich nur ortbestimmend, d. h. durch die ganz abstrakte Dichtigkeit gesetzt ist. Ein Verhältniss der Medien als wirksam findet aber nicht im gleichgültigen Nebeneinandersein, sondern allein Statt, indem das eine in dem andern, — nämlich hier nur als Sichtbares — als Sehraum, gesetzt ist. Dieses andere Medium wird von der immateriellen Dichtigkeit des darin gesetzten, so zu sagen, inficirt, so dass es in ihm den Sehraum des Bildes nach der Beschränkung zeigt, die es selbst (das Medium) erleidet und ihn damit beschränkt. Die rein mechanische, nicht physisch reale Eigenschaft, sondern ideelle der Dichtigkeit, nur raumbestimmend zu sein, kommt hier ausdrücklich vor, sie scheint so ausserhalb des Materiellen, dem sie angehört, zu wirken, weil sie allein auf den Ort des Sichtbaren wirkt; ohne jene Idealität lässt sicht das Verhältniss nicht fassen.

§. 319.

Diese zunächst äusserliche Vergleichung und das Ineins-setzen verschiedener die Sichtbarkeit bestimmenden Dichtigkeiten, welche in verschiedenen Medien (Luft, Wasser, dann Glas u. s. f.) existiren, ist in der Natur der Krystalle eine innerliche Vergleichung. Diese sind einerseits durchsichtig überhaupt, andererseits aber besitzen sie in ihrer innern Individualisirung (Kerngestalt) eine von der formellen Gleichheit,[1] der jene allge-

[1] Das Kubische überhaupt ist hier unter der formellen Gleichheit bezeichnet. Als hier genügende Bestimmung der Krystalle, welche die sogenannte doppelte Strahlenbrechung

meine Durchsichtigkeit, abweichende Form. Diese ist auch Gestalt als Kerngestalt, aber ebenso ideelle, subjektive Form, die wie die specifische Schwere den Ort bestimmend wirkt, und daher auch die Sichtbarkeit, als räumliches Manifestiren auf specifische Weise, von der ersten abstrakten Durchsichtigkeit verschieden, bestimmt, doppelte Strahlenbrechung.

Die Kategorie Kraft könnte hier passend gebraucht werden, indem die rhomboidalische Form (die gewöhnlichste unter den von jener formellen Gleichheit der Gestalt in sich abweichenden) durch und durch den Krystall innerlich individualisirt, aber, wenn dieser nicht zufällig in Lamellen gesplittert ist, nicht zur Existenz als Gestalt kommt, und dessen vollkommene Homogeneität und Durchsichtigkeit nicht im mindesten unterbricht und stört, nur als immaterielle Bestimmtheit wirksam ist.

Ich kann nichts treffenderes in Beziehung auf den Uebergang von einem zunächst äusserlich gesetzten Verhältniss zu dessen Form als innerlich wirksamer Bestimmtheit oder Kraft anführen, als wie Göthe die Beziehung der äusserlichen Vorrichtung von zwei zu einander gerichteten Spiegeln auf das Phänomen der entoptischen Farben, das im Innern des Glaskubus in seiner Stellung zwischen ihnen erzeugt wird, ausdrückt. Zur Naturwissenschaft I. Bd. 3tes Heft S. XXII. S. 148. heisst es: „von den natürlichen, durchsichtigen, krystallisirten Körpern“ — „wir sprechen also von ihnen aus: dass die Natur, in das Innerste solcher Körper einen gleichen Spiegelapparat aufgebaut habe, wie wir es mit äusserlichen, physisch-mechanischen Mitteln gethan“ — vergl. vorh. S. daselbst.[1] — Es handelt sich, wie gesagt, bei dieser Zusammenstellung des Aeussern und Innern nicht von Refraktion, wie im Paragraph, sondern von einer äussern Doppelspiegelung, und dem ihr im Innern entsprechenden Phänomen.

---

zeigen, in Ansehung ihrer innern Gestaltung, führe ich die aus *Biot Phys. III. ch. 4. p. 325.* an: „Dies Phänomen zeigt sich an allen durchsichtigen Krystallen, deren primitive Form weder ein Kubus noch ein regelmässiges Oktaeder ist.“

[1] Was ich über dieses Apperçu gesagt, hat Göthe so freundlich aufgenommen, dass es Heft 4. zur Naturwissenschaft S. 294. zu lesen ist.

So ist weiter zu unterscheiden, wenn es daselbst S. 147. heisst: „man habe beim rhombischen Kalkspath gar deutlich bemerken können, dass der verschiedene Durchgang der Blätter und die deshalb gegen einander wirkenden Spiegelungen die nächste Ursache der Erscheinung seien" — dass im Paragraph von der so zu sagen rhomboidalischen Kraft oder Wirksamkeit, nicht von Wirkung existirender Lamellen (vergl. I. Bd. 1. Heft zur Naturwissenschaft S. 25.) gesprochen wird.

§. 320.

3) Dies immaterielle Fürsichsein (Kraft) der Form zu innerlichem Dasein fortgehend hebt die neutrale Natur der Krystallisation auf, und es tritt die Bestimmung der immanenten Punktualität, Sprödigkeit (und dann Kohäsion) ein, bei noch vollkommener aber formeller Durchsichtigkeit (— sprödes Glas z. B.). Dies Moment der Sprödigkeit ist Verschiedenheit von dem mit sich identischen Manifestiren, dem Lichte und der Erhellung; es ist also innerer Beginn oder Princip der Verdunkelung, noch nicht existirendes Finsteres, aber wirksam als verdunkelnd; (sprödes Glas obgleich vollkommen durchsichtig ist die bekannte Bedingung der entoptischen Farben).

Das Verdunkeln bleibt nicht bloss Princip, sondern geht gegen die einfache, unbestimmte Neutralität der Gestalt ausser den äusserlich und quantitativ bewirkten Trübungen und geringern Durchsichtigkeiten, fort zum abstrakten einseitigen Extreme der Gediegenheit, der passiven Kohäsion (Metallität). So giebt dann ein auch für sich existirendes Finsteres und für sich vorhandenes Helles, vermittelst der Durchsichtigkeit zugleich in konkrete und individualisirte Einheit gesetzt, die Erscheinung der Farbe.

Dem Licht als solchem ist die abstrakte Finsterniss unmittelbar entgegengesetzt (§. 277.). Aber das Finstre wird erst reell als physische individualisirte Körperlichkeit, und der aufgezeigte Gang der Verdunkelung ist diese Individualisirung des Hellen, d. h. hier, des durchsichtigen, nämlich der im Kreise der Gestalt passiven Manifestation, zum Insichsein der individuellen Materie; das Durchsichtige ist das in seiner Existenz homogene Neutrale; das Finstre das in sich zum Fürsichsein Individualisirte, das aber nicht in Punktualität existirt, sondern nur als Kraft gegen das Helle ist, und

darum ebenso in vollkommener Homogeneität existiren kann. — Die Metallität ist bekanntlich das materielle Princip aller Färbung — oder der allgemeine Färbestoff, wenn man sich so ausdrücken will. Was vom Metalle hier in Betracht kommt, ist nur seine hohe specifische Schwere, in welche überwiegende Partikularisirung sich die specifische Materie gegen die aufgeschlossene innere Neutralität der durchsichtigen Gestalt zurücknimmt und zum Extreme steigert; im Chemischen ist dann die Metallität ebenso einseitige, indifferente Base.

In der gemachten Aufzeigung des Ganges der Verdunkelung kam es darauf an, die Momente nicht nur abstrakt anzugeben, sondern die empirischen Weisen zu nennen, in denen sie erscheinen. Es erhellt von selbst, dass beides seine Schwierigkeiten hat; aber, was für die Physik noch grössere Schwierigkeiten hervorbringt, ist die Vermengung der Bestimmungen oder Eigenschaften, die ganz verschiedenen Sphären angehören. So wesentlich es ist, für die allgemeinen Erscheinungen wie Wärme, Farbe u. s. f. die einfache specifische Bestimmtheit unter noch so verschiedenen Bedingungen und Umständen auszufinden, so wesentlich ist es auf der andern Seite die Unterschiede festzuhalten, unter denen solche Erscheinungen sich zeigen. Was Farbe, Wärme u. s. f. sei, kann in der empirischen Physik nicht auf den Begriff, sondern muss auf die Entstehungsweisen gestellt werden. Diese aber sind höchst verschieden. Die Sucht aber, nur allgemeine Gesetze zu finden, lässt zu diesem Ende wesentliche Unterschiede weg, und stellt nach einem abstrakten Gesichtspunkte das Heterogenste chaotisch in eine Linie (wie in der Chemie etwa Gase, Schwefel, Metalle u. s. f.). So die Wirkungsweisen nicht nach den verschiedenen Medien und Kreisen, in welchen sie statt haben, partikularisirt zu betrachten hat dem Verlangen selbst, allgemeine Gesetze und Bestimmungen zu finden, nachtheilig sein müssen. So chaotisch finden sich diese Umstände neben einander gestellt, unter denen die Farbenerscheinung hervortritt, und es pflegen Experimente, die dem speciellsten Kreise von Umständen angehören, gegen die einfachen allgemeinen Bedingungen, in denen sich die Natur der Farbe dem unbefangenen Sinne ergiebt, den Urphänomenen, entgegengestellt zu werden. Dieser Verwirrung, welche bei dem Scheine feiner und gründlicher Erfahrung in

der That mit roher Oberflächlichkeit verfährt, kann nur durch Beachtung der Unterschiede in den Entstehungsweisen begegnet werden, die man zu diesem Behuf kennen und in ihrer Bestimmtheit auseinander halten muss.

Zunächst ist sich davon als der Grundbestimmung zu überzeugen, dass die Hemmung der Erhellung mit der specifischen Schwere und der Kohäsion zusammenhängt. Diese Bestimmungen sind gegen die abstrakte Identität der reinen Manifestation (das Licht als solches) die Eigenthümlichkeiten und Besonderungen der Körperlichkeit; von ihnen aus geht diese weiter in sich, in das Finstre, zurück; es sind die Bestimmungen, welche unmittelbar den Fortgang der bedingten zur freien Individualität (§. 307.) ausmachen, und hier in der Beziehung der erstern zur letztern erscheinen. Die entoptischen Farben haben darin das Interessante, dass das Princip der Verdunkelung hier die Sprödigkeit als immaterielle (nur als Kraft wirksame) Punktualität ist, welche in der Pulverisirung eines durchsichtigen Krystalls auf eine äusserliche Weise existirt, und die Undurchsichtigkeit bewirkt, wie z. B. auch Schäumen durchsichtiger Flüssigkeit, u. s. f. — Der Druck einer Linse, der die epoptischen Farben erzeugt, ist äusserlich mechanische Veränderung bloss der specifischen Schwere, wobei Theilung in Lamellen und dergleichen existirende Hemmungen nicht vorhanden sind. — Bei der Erhitzung der Metalle (Veränderung der specifischen Schwere) entstehen auf ihren Oberflächen flüchtig aufeinander folgende Farben, welche selbst nach Belieben festgehalten werden können (Göthe Farbenlehre I. S. 191.). — In der chemischen Bestimmung tritt aber auch die Säure ein ganz anderes Princip der Erhellung des Dunkeln, der immanenten Selbstmanifestation, der Befeurung ein. Aus der Betrachtung der Farben für sich ist die chemisch determinirte Hemmung, Verdunkelung, Erhellung, zunächst auszuschliessen; denn der chemische Körper, wie das Auge (bei den subjektiven, physiologischen Farbenerscheinungen), ist ein Konkretes, das vielfache weitere Bestimmungen in sich enthält, so dass sich die, welche sich auf die Farbe beziehen, nicht bestimmt für sich herausheben und abgesondert zeigen lassen, sondern vielmehr wird die Erkenntniss der abstrakten Farbe vorausgesetzt, um an

dem Konkreten das sich darauf Beziehende herauszufinden.

Das Gesagte bezieht sich auf die innere Verdunklung, in sofern sie zur Natur des Körpers gehört; in Beziehung auf die Farbe hat es in sofern Interesse sie nachzuweisen, als die durch sie bewirkte Trübung nicht auf eine äusserlich für sich existirende Weise gesetzt und damit so nicht aufgezeigt werden kann. Ein aber in äusserlicher Existenz als trübend wirksames Medium ist ein weniger durchsichtiges, nur durchscheinendes Medium überhaupt; ein ganz durchsichtiges (die elementarische Luft ist ohne das Konkrete, wie ein solches schon in der Neutralität des unindividualisirten Wassers liegt), wie Wasser oder reines Glas, hat einen Anfang von Trübung, die durch Verdickung des Mediums besonders in Vermehrung der Lagen (d. i. unterbrechenden Begrenzungen) zum Dasein kommt. Das berühmteste äusserlich trübende Mittel ist das Prisma, dessen trübende Wirksamkeit in den zwei Umständen liegt, erstlich in seiner äussern Begrenzung als solcher, an seinen Rändern, zweitens in seiner prismatischen Gestalt, der Ungleichheit der Durchmesser seines Profils von der ganzen Breite seiner Seite bis zur gegenüberstehenden Kante. Zu dem Unbegreiflichen an den Theorien über die Farbe gehört unter anderem, dass in ihnen die Eigenschaft des Prisma trübend zu wirken und besonders ungleich trübend nach der ungleichen Dicke der Durchmesser der verschiedenen Theile, durch die das Licht fällt, übersehen wird.

Die Verdunkelung aber überhaupt ist nur der eine Umstand, die Helligkeit der andere; zur Farbe gehört eine nähere Determination in der Beziehung derselben. Das Licht erhellt, der Tag vertreibt die Finsterniss; die Verdüsterung als blosse Vermischung des Hellen mit vorhandenem Finstern giebt im Allgemeinen ein Grau. Aber die Farbe ist eine solche Verbindung beider Bestimmungen, dass sie, indem sie auseinander gehalten sind, ebenso sehr in Eins gesetzt werden; sie sind getrennt und ebenso scheint eines im andern; eine Verbindung, die somit Individualisirung zu nennen ist; ein Verhältniss, wie bei der sogenannten Brechung aufgezeigt wurde, dass eine Bestimmung in der andern wirksam ist, und doch für sich ein Dasein hat. Es ist die Weise des Begriffs überhaupt, welcher als konkret

die Momente zugleich unterschieden, und in ihrer Idealität, ihrer Einheit enthält. Diese Bestimmung findet sich in der Göthe'schen Darstellung auf die ihr gehörige sinnliche Weise ausgedrückt, — dass beim Prisma das Helle über das Dunkle, oder umgekehrt hergezogen wird, so dass das Helle ebenso noch als Helles selbstständig durchwirkt als es getrübt, dass es (im Falle des Prisma), die gemeinschaftliche Verrückung abgerechnet, ebensowohl an seiner Stelle bleibt als es zugleich verrückt wird. Wo das Helle oder Dunkle oder vielmehr Erhellende und Verdunkelnde (beides ist relativ) in den trüben Medien für sich existirt, behält das trübe Medium vor einen dunkeln Hintergrund, auf diese Weise als erhellendes wirkend, gestellt — und umgekehrt — seine eigenthümliche Erscheinung und zugleich ist eins im andern negativ, beides identisch gesetzt. So ist der Unterschied der Farbe von dem blossen Grau (— obgleich z. B. bloss grauer, ungefärbter Schatten sich vielleicht seltner findet, als man zunächst meint) zu fassen — er ist derselbe, als innerhalb des Farben-Vierecks der Unterschied des Grünen von dem Rothen, jenes die Vermischung des Gegensatzes, des Blauen und des Gelben, dieses die Individualität desselben.

Nach der bekannten Newtonischen Theorie besteht das weisse, d. i. farblose Licht, aus fünf oder aus sieben Farben; denn genau weiss dies die Theorie selbst nicht. — Ueber die Barbarei vors erste der Vorstellung, dass auch beim Lichte nach der schlechtesten Reflexion-Form, der Zusammensetzung, gegriffen worden ist, und das Helle hier sogar aus sieben Dunkelheiten bestehen soll, wie man das klare Wasser aus sieben Erdarten bestehen lassen könnte, kann man sich nicht stark genug ausdrücken.

So wie über die Ungeschicklichkeit und Unrichtigkeit des Newtonischen Beobachtens und Experimentirens, nicht weniger über die Fadheit desselben, ja selbst, wie Göthe gezeigt hat, über dessen Unredlichkeit; — eine der auffallendsten so wie einfachsten Unrichtigkeiten ist die falsche Versicherung, dass ein durch ein Prisma bewirkter einfarbiger Theil des Spektrums, durch ein zweites Prisma gelassen auch wieder nur einfarbig erscheine, — *(Newt. Opt. L. I. P. I. prop. V. in fine).*

Alsdann über die gleich schlechte Beschaffenheit des

Schliessens, Folgerns und Beweisens aus jenen unreinen empirischen Daten; Newton gebrauchte nicht nur das Prisma, sondern der Umstand war ihm auch nicht entgangen, dass zur Farbenerzeugung durch dasselbe, eine Grenze von Hell und Dunkel erforderlich sei *(Opt. Lib. II. P. II. p. 230. ed. lat. Lond. 1719.)*, und doch konnte er das Dunkle als wirksam zu trüben, übersehen. Diese Bedingung der Farbe wird überhaupt von ihm nur bei einer ganz speciellen Erscheinung (und auch dabei selbst ungeschickt), nebenher und nachdem die Theorie längst fertig ist, erwähnt. So dient diese Erwähnung den Vertheidigern der Theorie nur dazu, sagen zu können, diese Bedingung sei Newton nicht unbekannt gewesen, nicht aber dazu, als Bedingung sie mit dem Lichte an die Spitze aller Farbenbetrachtung zu stellen. Vielmehr wird jener Umstand, dass bei aller Farbenerscheinung Dunkles vorhanden ist, in den Lehrbüchern verschwiegen, so wie die ganz einfache Erfahrung, dass wenn durchs Prisma eine ganz weisse (oder überhaupt einfarbige) Wand angesehen wird, man keine Farbe (im Falle der Einfarbigkeit keine andere, als eben die Farbe der Wand) sieht, sobald aber ein Nagel in die Wand geschlagen, irgend eine Ungleichheit auf ihr gemacht wird, sogleich und nur dann und nur an solcher Stelle, Farben zum Vorschein vorkommen. Zu den Ungehörigkeiten der Darstellung ist darum auch diese zu zählen, dass so viele widerlegende Erfahrungen verschwiegen werden.

Hierauf endlich insbesondere über die Gedankenlosigkeit, mit der eine Menge der unmittelbaren Folgerungen jener Theorie (z. B. die Unmöglichkeit achromatischer Fernröhre) aufgegeben worden und doch die Theorie selbst behauptet wird. —

Zuletzt aber über die Blindheit des Vorurtheils, dass diese Theorie auf etwas Mathematischem beruhe, als ob die, zum Theil selbst falschen und einseitigen Messungen, nur den Namen von Mathematik verdienten, und als ob die in die Folgerungen hineingebrachten quantitativen Bestimmungen irgend einen Grund für die Theorie und die Natur der Sache selbst abgäben.

Ein Hauptgrund, warum die, ebenso klare als gründliche auch sogar gelehrte Göthe'sche Beleuchtung dieser Finsterniss im Lichte, nicht eine wirksamere Aufnahme erlangt hat, ist ohne Zweifel dieser, weil die Ge-

dankenlosigkeit und Einfältigkeit, die man eingestehen sollte, gar zu gross ist. — Statt dass sich diese ungereimten Vorstellungen vermindert hätten, sind sie in den neuesten Zeiten auf die Malus'schen Entdeckungen, noch durch die Polarisation des Lichts, und gar durch die Viereckigkeit der Sonnenstrahlen, durch eine links rotirende Bewegung rother und eine rechts rotirende blauer Lichtkügelchen, vollends durch die wieder aufgenommenen Newtonischen Fits, die *accès de facile transmission* und *accès de facile reflexion* zu weiterem metaphysischem Galimathias vermehrt worden. — Ein Theil solcher Vorstellungen entsprang auch hier aus der Anwendung von Differential-Formeln auf Farbenerscheinungen, indem die guten Bedeutungen, welche Glieder dieser Formeln in der Mechanik haben, unstatthafter Weise auf Bestimmungen eines ganz andern Feldes übergetragen worden sind.

β) Der Unterschied an der besonderten Körperlichkeit.

§. 321.

Das Princip des einen Gliedes des Unterschiedes (das Fürsichsein) ist das Feuer (§. 283.), aber noch nicht als realer chemischer Process (§. 316.), auch nicht mehr die mechanische Sprödigkeit, sondern in der physischen Besonderheit, Brennlichkeit an sich, welche zugleich different nach Aussen das Verhältniss zum Negativen in elementarischer Allgemeinheit, zu der Luft, dem unscheinbar verzehrenden (§. 282.), der Process derselben am Körperlichen ist; die specifische Individualität als einfacher theoretischer Process, die unscheinbare Verflüchtigung des Körpers an der Luft — der Geruch.

Die Eigenschaft des Geruchs der Körper, als für sich existirende Materie (§. 126.), der Riechstoff, ist Oel, das als Flamme verbrennende. Als blosse Eigenschaft existirt das Riechen z. B. in dem ekelhaften Geruche des Metalls.

§. 322.

Das andere Moment des Gegensatzes, die Neutralität (§. 284.), individualisirt sich zur bestimmten physischen Neutralität der Salzigkeit und deren Bestimmungen,

Säure u. s. f. — zum Geschmack, einer Eigenschaft die zugleich Verhältniss zum Elemente, der abstrakten Neutralität des Wassers, bleibt, in welchem der Körper, als nur neutral lösbar ist. Umgekehrt ist die abstrakte Neutralität, die in ihm enthalten ist, von den physischen Bestandtheilen seiner konkreten Neutralität trennbar, und als Krystallisations-Wasser darstellbar, welches aber im noch unaufgelösten Neutralen freilich nicht als Wasser existirt. (§. 286. Anm.)

γ) Totalität in der besondern Individualität; Elektricität.

§. 323.

Die Körper stehen nach ihrer bestimmten Besonderheit zu den Elementen in Beziehung, aber als gestaltete Ganze treten sie auch in Verhältniss zu einander, als physikalische Individualitäten. Nach ihrer noch nicht in den chemischen Process eingehenden Besonderheit sind sie Selbstständige, und erhalten sich gleichgültig gegen einander, ganz im mechanischen Verhältnisse. Wie sie in diesem ihr Selbst in ideeller Bewegung als ein Schwingen in sich als Klang kund thun, so zeigen sie nun in physikalischer Spannung der Besonderheit gegen einander ihre reelle Selbstischkeit, die aber zugleich noch von abstrakter Realität ist, als ihr Licht, aber ein an ihm selbst differentes Licht, — elektrisches Verhältniss.

§. 324.

Die mechanische Berührung setzt die physische Differenz des einen Körpers in den andern; diese Differenz ist, weil sie zugleich mechanisch selbstständig gegen einander bleiben, eine entgegengesetzte Spannung. In diese tritt daher nicht die physische Natur des Körpers in ihrer konkreten Bestimmtheit ein, sondern es ist nur als Realität des abstrakten Selbst's, als Licht, und zwar ein entgegengesetztes, dass die Individualität sich manifestirt und in den Process schickt. — Die Aufhebung der Diremtion, das andere Moment dieses oberflächlichen Processes, hat ein indifferentes Licht zum Produkt, das als körperlos unmittelbar verschwindet, und ausser dieser abstrakten physikalischen Erscheinung vornehmlich nur die mechanische Wirkung der Erschütterung hat.

Was die Schwierigkeit beim Begriffe der Elektricität ausmacht, ist einestheils die Grundbestimmung von der ebenso physischen als mechanischen Trägheit des Körperindividuums in diesem Processe. Die elektrische Spannung wird darum einem Andern, einer Materie, zugeschrieben, welcher das Licht angehöre, das abstrakt für sich verschieden von der konkreten Realität des Körpers, welche in ihrer Selbstständigkeit bleibt, hervortritt. Anderntheils ist die Schwierigkeit die allgemeine des Begriffs überhaupt, das Licht in seinem Zusammenhange als Moment der Totalität aufzufassen und zwar hier nicht mehr frei als Sonnenlicht, sondern als Moment des besondern Körpers, indem es an sich sei als das reine Selbst desselben, und aus dessen Immanenz erzeugt in die Existenz trete. Wie das erste Licht, dass der Sonne (§. 275.), nur aus dem Begriffe als solchem, so findet hier (wie §. 306.) ein Entstehen des Lichtes, aber eines differenten, aus einer Existenz, dem als besondern Körper existirenden Begriffe, statt.

Bekanntlich ist der frühere an eine bestimmte sinnliche Existenz gebundene Unterschied von Glas- und Harz-Elektricität durch die vervollständigte Empirie in den Gedankenunterschied von positiver und negativer Elektricität idealisirt worden; — ein merkwürdiges Beispiel, wie die Empirie, die zunächst das Allgemeine in sinnlicher Form fassen und festhalten will, ihr Sinnliches selbst aufhebt. — Wenn in neuern Zeiten viel von der Polarisation des Lichts die Rede geworden ist, so wäre mit grösserem Rechte dieser Ausdruck für die Elektricität aufbehalten worden, als für die Malusschen Erscheinungen, wo durchsichtige Medien, spiegelnde Oberflächen und die verschiedenen Stellungen derselben zu einander und viele anderweitige Umstände es sind, welche einen äusserlichen Unterschied am Scheinen des Lichtes hervorbringen, aber nicht einen an ihm selbst. — Die Bedingungen, unter welchen die positive und die negative Elektricität hervortreten, die glättere oder mattere Oberfläche z. B., ein Hauch und so fort, beweisen die Oberflächlichkeit des elektrischen Processes und wie wenig darein die konkrete physikalische Natur des Körpers eingeht. Ebenso zeigen die schwache Färbung der beiden elektrischen Lichter, Geruch, Geschmack, nur den Beginn einer Körperlichkeit an dem abstrakten Selbst des Lichts, in

welchem sich der Process hält, der obgleich physisch doch nicht ein konkreter Process ist. Die Negativität, welche das Aufheben der entgegengesetzten Spannung ist, ist hauptsächlich ein Schlag; — das sich aus seiner Entzweiung mit sich identisch setzende Selbst bleibt auch als diese Totalisirung in der äusserlichen Sphäre des Mechanismus stehen. Das Licht als Entladungsfunke hat kaum einen Anfang sich zur Wärme zu materialisiren, und die Zündung, die aus der sogenannten Entladung entspringen kann, ist *(Berthollet Statique Chimique. I. Partie. Sect. III. not. XI.)* mehr eine direkte Wirkung der Erschütterung, als die Folge einer Realisation des Lichtes zu Feuer. — In sofern die beiden Elektricitäten an verschiedenen Körpern getrennt von einander gehalten werden, so tritt, wie beim Magnetismus (§. 314.), die Bestimmung des Begriffs ein, dass die Thätigkeit darin besteht, das Entgegengesetzte identisch, und das Identische entgegen zu setzen. Sie ist einerseits mechanisirende Thätigkeit als räumliches Anziehen und Abstossen, welche Seite, in sofern sie isolirt für die Erscheinung werden kann, den Zusammenhang mit der Erscheinung des Magnetismus als solchen begründet; andererseits physisch in den interessanten Erscheinungen der elektrischen Mittheilung, als solcher oder Leitung und als Vertheilung.

§. 325.

Die Besonderung des individuellen Körpers bleibt aber nicht bei der trägen Verschiedenheit und Selbstthätigkeit der Verschiedenen stehen, aus welcher die abstrakte reine Selbstischkeit, das Lichtprincip zum Process, zu Spannung entgegengesetzter, und Aufheben derselben in ihrer Indifferenz, heraustritt. Da die besondern Eigenschaften nur die Realität dieses einfachen Begriffes, der Leib ihrer Seele, des Lichtes, sind, und der Komplex der Eigenschaften, der besondere Körper, nicht wahrhaft selbstständig ist, so geht die ganze Körperlichkeit in die Spannung und in den Process ein, welcher zugleich das Werden des individuellen Körpers ist. Die Gestalt, welche zunächst nur aus dem Begriffe hervorging, somit nur an sich gesetzt war, geht nun auch aus dem existirenden Processe hervor, und stellt sich als das aus der Existenz gesetzte dar, — der chemische Process.

c. Der chemische Process.

§. 326.

Die Individualität in ihrer entwickelten Totalität ist, dass ihre Momente so bestimmt sind, selbst individuelle Totalitäten, ganz besondere Körper zu sein, die zugleich nur als Momente different gegen einander in Beziehung sind. Diese Beziehung als die Identität nicht identischer, selbstständiger Körper ist der Widerspruch, — somit wesentlich Process, der dem Begriffe gemäss die Bestimmung hat, das Unterschiedene identisch zu setzen, es zu indifferenziiren, und das Identische zu differenziiren, es zu begeisten und scheiden.

§. 327.

Zunächst ist der formale Process zu beseitigen, der eine Verbindung bloss Verschiedener, nicht Entgegengesetzter ist. Sie bedürfen keines existirenden Dritten, in welchem sie als ihrer Mitte an sich Eines wären, das Gemeinschaftliche oder ihre Gattung macht schon die Bestimmtheit ihrer Existenz zu einander aus; ihre Verbindung oder Scheidung hat die Weise der Unmittelbarkeit, und Eigenschaften ihrer Existenz erhalten sich. Solche Verbindungen chemisch gegen einander unbegeisteter Körper sind die Amalgamation und sonstiges Zusammenschmelzen von Metallen, Vermischung von Säuren mit einander und derselben, des Alkohols u. s. f. mit Wasser und dergleichen mehr.

§. 328.

Der reale Process aber bezieht sich zugleich auf die chemische Differenz (§. 200. ff.), indem zugleich die ganze konkrete Totalität des Körpers in ihn eingeht (§. 325.). — Die Körper, die in den realen Process eintreten, sind in einem Dritten, von ihnen Verschiedenen, vermittelt, welches die abstrakte, nur erst an sich seiende Einheit jener Extreme ist, die durch den Process in die Existenz gesetzt wird. Dieses Dritte sind daher nur Elemente und zwar selbst verschieden als theils des Vereinens, die Neutralität überhaupt, das Wasser, theils des Differenziirens und Scheidens, die Luft. Indem er in der Natur die unterschiedenen Begriffsmomente auch in besonderer Existenz sich herausstellen, so ist auch das Scheiden und

Neutralisiren des Processes jedes an ihm ebenso ein Gedoppeltes, nach der konkreten und nach der abstrakten Seite. Das Scheiden ist einmal Zerlegen der neutralen Körperlichkeit in körperliche Bestandtheile, das andremal Differenziiren der abstrakten physischen Elemente, in die vier hiemit noch abstraktern chemischen Momente des Stickstoffs, Sauerstoffs, Wasserstoffs und Kohlenstoffs, welche zusammen die Totalität des Begriffs ausmachen und nach dessen Momenten bestimmt sind. Hienach haben die chemischen Elemente, 1) die Abstraktion der Indifferenz, der Stickstoff, und 2) die beiden des Gegensatzes, der für sich seienden Differenz, der Sauerstoff, das Brennende, und der dem Gegensatze angehörigen Indifferenz, der Wasserstoff, das Brennbare, 3) die Abstraktion ihres individuellen Elements, der Kohlenstoff.

Ebenso ist das Vereinen das einemal Neutralisiren konkreter Körperlichkeiten, das andremal jener abstrakten chemischen Elemente. So sehr ferner die konkrete und die abstrakte Bestimmung des Processes verschieden ist, so sehr sind beide zugleich vereinigt, denn die physischen Elemente sind als die Mitte der Extreme das, aus dessen Differenzen die gleichgültigen konkreten Körperlichkeiten begeistet werden, d. i. die Existenz ihrer chemischen Differenz erlangen, die zur Neutralisirung dringt und in sie übergeht.

§. 329.

Der Process ist zwar abstrakt dies, die Identität des Urtheilens und des In-Eins-setzen der durchs Urtheil Unterschiedenen zu sein, und als Verlauf ist er in sich zurückkehrende Totalität. Aber seine Endlichkeit ist, dass seinen Momenten auch die körperliche Selbstständigkeit zukommt; sie enthält damit dies, dass er unmittelbare Körperlichkeiten zu seiner Voraussetzung hat, welche jedoch ebenso sehr nur seine Produkte sind. Nach dieser Unmittelbarkeit erscheinen sie als ausserhalb des Processes bestehend, und dieser als an sie tretend. Ferner fallen deswegen die Momente des Verlaufs des Processes selbst als unmittelbar und verschieden auseinander, und der Verlauf als reale Totalität wird ein Kreis besonderer Processe, deren jeder den andern zur Voraussetzung hat, aber für sich seinen Anfang von Aussen nimmt und in seinem besondern Produkt erlischt, ohne sich aus sich in den Process, der das weitere Moment der Totalität ist,

fortzusetzen und immanent darein übergehen. Der Körper kommt in einem dieser Processe als Bedingung, in einem andern als Produkt vor; und in welchem besondern Processe er diese Stellung hat, macht seine chemische Eigenthümlichkeit aus; auf diese Stellungen in den besondern Processen kann sich allein eine Eintheilung der Körper gründen.

Die zwei Seiten des Verlaufs sind, 1) vom indifferenten Körper aus durch seine Begeistung zur Neutralität, und 2) von dieser Vereinung zurück zur Scheidung in indifferente Körper.

1. Vereinung.

§. 330.

α) Galvanismus.

Den Anfang des Processes und damit den ersten besondern Process macht die der Form nach unmittelbare indifferente Körperlichkeit, welche die unterschiedenen Eigenschaften noch unentwickelt in die einfache Bestimmung der specifischen Schwere zusammengeeint hält, die Metallität. Die Metalle nur verschieden nicht begeistet gegen einander, sind Erreger des Processes, dadurch dass sie durch jene gediegene Einheit (an sich seiende Flüssigkeit, Wärme-Elektricitäts-Leitungsfähigkeit), ihre immanente Bestimmtheit und Differenz einander mittheilen; als selbstständig zugleich treten sie damit in Spannung gegen einander, welche so noch elektrisch ist. Aber an dem neutralen somit trennbaren Medium des Wassers in Verbindung mit der Luft, kann die Differenz sich realisiren. Durch die Neutralität somit aufgeschlossne Differenziirbarkeit des (reinen oder durch Salz u. s. f. zur konkretern Wirkungsfähigkeit erhobenen) Wassers tritt eine reelle (nicht bloss elektrische) Thätigkeit des Metalles und seiner gespannten Differenz zum Wasser ein; damit geht der elektrische in den chemischen Process über. Seine Produktion ist Oxidirung überhaupt und Desoxidirung oder Hydrogenation des Metalls (wenn sie so weit geht), wenigstens Entwicklung von Hydrogengas, wie gleichfalls von Oxygengas, d. i. ein Setzen der Differenzen, in welche das Neutrale dirimirt worden, auch in abstrakter Existenz für sich (§. 328.), wie zugleich im Oxid (oder Hydrat)

ihre Vereinung mit der Base zur Existenz kommt; — die zweite Art der Körperlichkeit.

Nach dieser Exposition des Processes, in sofern er in seiner ersten Stufe vorhanden ist, ist die Unterscheidung der Elektricität von dem chemischen des Processes überhaupt und hier des galvanischen insbesondere, so wie deren Zusammenhang eine klare Sache. Aber die Physik obstinirt sich, im Galvanismus als Process nur Elektricität zu sehen, so dass der Unterschied der Extreme und der Mitte des Schlusses zu einem blossen Unterschiede von trocknen und feuchten Leitern, und beide überhaupt unter der Bestimmung von Leitern zusammengefasst werden. — Es ist nicht nöthig hier auf nähere Modifikationen Rücksicht zu nehmen, dass die Extreme auch differente Flüssigkeiten sein können und die Mitte ein Metall, — dass theils die Form der Elektricität (wie im §. angegeben) festgehalten, das einemal vorherrschend gemacht, das andremal die chemische Wirksamkeit verstärkt werden kann, dass gegen die Selbstständigkeit der Metalle, welche Wasser und konkretere Neutralitäten oder schon fertige chemische Entgegensetzung von Säuren oder Kaustischem zu ihrer Differenziirung brauchen, um in Kalke überzugehen, die Metalloide, so unselbstständig sind, um im Verhältniss zur Luft sogleich zu ihrer Differenziirung überzuspringen und Erden zu werden u. s. f. Diese und viele andere Partikularitäten ändern nichts, sondern stören etwa vielmehr die Betrachtung des Urphänomens des galvanischen Processes, dem wir diesen ersten wohl verdienten Namen lassen wollen. Was die deutliche und einfache Betrachtung dieses Processes sogleich mit der Auffindung der einfachen chemischen Gestalt desselben in der Voltaischen Säule getödtet hat, ist das Grundübel der Vorstellung von feuchten Leitern. Damit ist das Auffassen, die einfache empirische Anschauung der Thätigkeit, die im Wasser als Mittelglied gesetzt und an und aus ihm manifestirt wird, beseitigt und aufgegeben worden. Statt eines thätigen wird es als träger Leiter genommen. Es hängt damit dann zusammen, dass die Elektricität gleichfalls als ein Fertiges nur durch das Wasser wie durch die Metalle durchströmend angesehen, daher denn auch die Metalle in sofern nur als Leiter und gegen das Wasser als Leiter erster Klasse genommen werden. Das Verhältniss von

Thätigkeit aber, schon von dem einfachsten an, nämlich dem Verhältniss des Wassers zu Einem Metall bis zu den vielfachen Verwickelungen, die durch die Modifikationen der Bedingungen eintreten, findet sich in Hrn. Pohls Schrift: „der Process der galvanischen Kette“ empirisch nachgewiesen, zugleich mit der ganzen Energie der Anschauung und des Begriffs der lebendigen Naturthätigkeit begleitet. Vielleicht hat nur diese höhere an den Vernunftsinn gemachte Forderung, den Verlauf des galvanischen und des chemischen Processes überhaupt als Totalität der Naturthätigkeit zu erfassen, dazu beigetragen, dass bisher die geringere Forderung wenig erfüllt worden ist, nämlich die, von dem empirisch nachgewiesenen Faktischen Notiz zu nehmen. — Zu ausgezeichnetem Ignoriren der Erfahrungen in diesem Felde gehört, dass zum Behufe der Vorstellung von dem Bestehen des Wassers aus Oxygen und Hydrogen das Erscheinen des einen an dem einen, des andern an dem entgegengesetzten Pole der Säule, in deren thätigen Kreis das Wasser gesetzt ist, als eine Zersetzung desselben so angegeben wird, dass von dem Pole, wo das Oxygen sich entwickelt, das Hydrogen als der von demselben ausgeschiedene andere Theil des Wassers, und ebenso von dem Pole, wo das Hydrogen sich entwickelt, das Oxygen sich heimlich durch die noch als Wasser existirende Mitte und respektive auch durch einander hindurch auf die entgegengesetzte Seite begeben. Das Unstatthafte solcher Vorstellung in sich selbst wird nicht nur unbeachtet gelassen, sondern ignorirt, dass bei einer Trennung des Materiellen der beiden Portionen des Wassers, die jedoch so veranstaltet ist, dass eine aber nur leitende Verbindung (durch ein Metall) noch bleibt, die Entwicklung des Oxygengases an dem einen Pole und des Hydrogengases an dem andern auf gleiche Weise unter Bedingungen erfolgt, wo auch ganz äusserlicher Weise jenes für sich grundlose, heimliche Durchmarschiren der Gase oder Molekules nach ihrer gleichnamigen Seite unmöglich ist; wie ebenso die Erfahrung verschwiegen wird, dass, wenn eine Säure und ein Alkali an den entgegengesetzten entsprechenden Polen angebracht beide sich neutralisiren, wobei ebenso vorgestellt wird, dass zur Neutralisirung des Alkali eine Portion Säure von der entgegenstehenden Seite sich auf die Seite des Alkali begebe, wie eben-

so zur Neutralisirung der Säure sich auf ihre Seite eine Portion Alkali von der entgegenstehenden Seite, — dass wenn sie durch eine Lakmustinktur verbunden werden, in diesem sensibeln Medium keine Spur von einer Wirkung und damit Gegenwart der durch sie hindurchgehen sollenden Säure wahrgenommen wird.

Es kann hiezu auch angeführt werden, dass die Betrachtung des Wassers als blossen Leiters der Elektricität — mit der Erfahrung der schwächern Wirkung der Säule mit solcher Mitte als mit andern konkretern Mitteln, die originelle Konsequenz hervorgebracht hat, dass *(Biot Traité de Phys. Tom. II. p. 506.) l'eau pure, qui transmet une électricité forte, telle que celle que nous excitons par nos machines ordinaires, devient presqu'isolante pour les faibles forces de l'appareil électromoteur* (in dieser Theorie der Name der Voltaischen Säule). — Zu der Kühnheit, das Wasser zu einem Isolator der Elektricität zu machen, kann nur die Hartnäckigkeit der Theorie, die sich selbst durch eine solche Konsequenz nicht erschüttern lässt, bringen.

Aber bei dem Mittelpunkte der Theorie, der Identificirung der Elektricität und des Chemismus, geschieht es ihr, dass sie vor dem so auffallenden Unterschiede beider, so zu sagen zurückschreckt, aber dann damit sich beruhigt, dass dieser Unterschied unerklärlich sei; — gewiss, wenn die Identificirung vorausgesetzt ist, ist ebendamit der Unterschied zum unerklärlichen gemacht. Schon die Gleichsetzung der chemischen Bestimmtheit der Körper gegen einander mit der positiven und negativen Elektricität sollte sich für sich sogleich oberflächlich und ungenügend zeigen; gegen das chemische Verhältniss, so sehr es an äussere Bedingungen z. B. der Temperatur geknüpft und sonst relativ ist, ist das elektrische vollkommen flüchtig, beweglich, der Umkehrung durch den leisesten Umstand fähig. Wenn ferner die Körper Einer Seite, z. B. die Säuren, durch ihre quantitativen und qualitativen Sättigungsverhältnisse zu einem Kali genau gegen einander unterschieden werden, so bietet dagegen der bloss elektrische Gegensatz, wenn er auch etwas festeres wäre, gar nichts von dieser Art der Bestimmbarkeit dar. Aber wenn auch der ganze sichtliche Verlauf der reellen körperlichen Veränderung im chemischen Processe nicht beachtet und zum Produkte geeilt wird, so ist dessen Verschiedenheit

von dem Produkte des elektrischen Processes zu auffallend verschieden, um eine Befremdung hierüber bei der vorhergegangenen Identificirung beider Formen unterdrücken zu können. Ich will mich an die Aeusserung dieser Befremdung halten, wie sie von Berzelius in s. *Essai sur la théorie des proport. chim. etc. Paris 1819.* naiv vorgetragen wird. S. 73. heisst es: *Il s'élève pourtant ici une question qui ne peut être resolue par aucun phénomène analogue de la décharge électro-chimique* (chemische Verbindung wird der Elektricität zulieb Entladung genannt), — *ils restent dans cette combinaison avec une force, qui est supérieure à toutes celles qui peuvent produire une séparation mécanique. Les phénomènes électriques ordinaires — ne nous éclairent pas sur la cause de l'union permanente des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est détruit.* Die im chemischen Process vorkommende Veränderung der specifischen Schwere, Kohäsion, Gestalt, Farbe u. s. f., ferner aber der sauren, kaustischen, kalischen u. s. f. Eigenschaften sind bei Seite gestellt und alles in der Abstraktion von Elektricität untergegangen. Man werfe doch der Philosophie nicht mehr ihr Abstrahiren von dem Besondern und ihre leere Allgemeinheiten vor! wenn über positiver und negativer Elektricität alle jene Eigenschaften der Körperlichkeit vergessen werden dürfen. Eine vormalige Manier der Naturphilosophie, welche das System und den Process der animalischen Reproduktion zum Magnetismus, das Gefässsystem zur Elektricität potenzirt oder vielmehr verflüchtigt und verdünnt hat, hat nicht oberflächlicher schematisirt als jene Reduktion des konkreten körperlichen Gegensatzes beschaffen ist; mit Recht ist in jenem Falle solches Verfahren, das Konkrete ins Kurze zu ziehen und das Eigenthümliche zu übergehen und in der Abstraktion wegzulassen, verworfen worden; warum nicht auch im Vorliegenden? —

Aber es wird noch ein Umstand der Schwierigkeit im Unterschiede des konkreten Processes von dem abstrakten Schema übriggelassen, nämlich die Stärke des Zusammenhangs der durch den chemischen Process zu Oxyden, Salzen u. s. f. verbundenen Stoffe. Diese Stärke kontrastirt für sich allerdings sehr mit dem Resultate der bloss elektrischen Entladung, nach welcher die zu positiver und negativer Elektricität erregten Kör-

per gerade in demselben Zustande und so unverbunden jeder für sich geblieben ist, als er es vorher und beim Reiben war, der Funke aber verschwunden ist. Dieser ist das eigentliche Resultat des elektrischen Processes, mit ihm wäre daher das Resultat des chemischen Processes nach jenem Umstande, der die Schwierigkeit der behaupteten Gleichheit beider Processe machen soll, zu vergleichen. Sollte sich nicht diese Schwierigkeit dadurch beseitigen lassen, dass angenommen würde, im Entladungsfunken sei die Verbindung der positiven und negativen Elektricität von derselben Stärke als nur irgend der Zusammenhang einer Säure und eines Kalischen im Salze. Aber der Funke ist verschwunden, so lässt er sich nicht mehr vergleichen; vornehmlich aber liegt es zu offenbar vor Augen, dass ein Salz, Oxyd noch ein weiteres Ding im Resultate des Processes über jenen elektrischen Funken ist; für einen solchen Funken wird übrigens gleichfalls unstatthafterweise die Licht- und Wärme-Entwicklung, die im chemischen Processe erscheint, erklärt. Berzelius äussert über die angegebene Schwierigkeit: *Est-ce l'effet d'une force particulière inhérente aux atomes, comme la polarisation électrique,* — d. h. ob das Chemische nicht noch etwas Verschiedenes im Körperlichen sei von der Elektricität? — Gewiss und augenscheinlich! — *ou est-ce une propriété électrique qui n'est pas sensible dans les phénomènes ordinaires?* d. h. wie oben in den eigentlich elektrischen Erscheinungen? diese Frage ist ebenso einfach bejahend zu beantworten, dass nämlich in der eigentlichen Elektricität das Chemische nicht vorhanden und deswegen nicht wahrnehmbar, dass das Chemische erst im chemischen Processe wahrnehmbar ist. Berzelius aber erwidert auf den ersten Fall der Möglichkeit der Verschiedenheit der elektrischen und chemischen Bestimmung des Körpers: *la permanence de la combinaison ne devait pas être soumise à l'influence de l'éctricité*, d. h. zwei Eigenschaften eines Körpers müssen, weil sie verschieden sind, in gar keiner Beziehung auf einander stehen — die specifische Schwere des Metalls nicht mit dessen Oxydation, der metallische Glanz, Farbe ebenso nicht mit dessen Oxydation, Neutralisation u. s. f. Im Gegentheil aber ist es die trivialste Erfahrung, dass die Eigenschaften der Körper dem Einflusse der Thätigkeit und Veränderung anderer Eigenschaften, wesentlich unterworfen sind; es ist

die trockne Abstraktion des Verstandes, bei Verschiedenheit von Eigenschaften, die sogar schon demselben Körper angehören, vollkommene Trennung und Selbstständigkeit derselben zu fordern. — Den andern Fall, dass die Elektricität doch die Gewalt habe, die starken chemischen Verbindungen zu lösen, ob sie gleich in der gewöhnlichen Elektricität nicht wahrnehmbar sei, erwidert Berzelius damit: *le rétablissement de la polarité électrique devrait détruire même la plus forte combinaison chimique;* und bejaht dies mit dem speciellen Beispiel, dass eine Voltaische Säule (hier eine elektrische Batterie genannt) von nur 8 oder 10 Paaren Silber- oder Zinkplatten von der Grösse eines 5 Franken-Stücks fähig sei, die Potasche durch Hülfe des Quecksilbers aufzulösen, d. h. ihr Radikal in einem Amalgam zu erhalten. Die Schwierigkeit hatte die gewöhnliche Elektricität, welche jene Gewalt nicht zeige, im Unterschiede von der Aktion einer galvanischen Säule, gemacht. Nun wird für die gewöhnliche Elektricität die Aktion einer solchen Säule substituirt, mit der einfachen Wendung, dass sie eine *batterie électrique* genannt wird, wie vorhin der Name der Theorie für sie, *appareil électromoteur*, angeführt wurde. Aber jene Wendung ist allzudurchsichtig und der Beweis zu leicht genommen, indem zum Behufe der Schwierigkeit, welche der Identificirung der Elektricität und des Chemismus im Wege stand, geradezu hier wieder vorausgesetzt wird, dass die galvanische Säule nur ein elektrischer Apparat und ihre Thätigkeit nur Elektricitäts-Erregung sei.

§. 331.

β) Feuerprocess.

Die im vorigen Processe nur an sich in der differenten Bestimmtheit der in Beziehung gebrachten Metalle seiende Thätigkeit, für sich als existirend gesetzt, ist das Feuer, wodurch das an sich Verbrennliche (wie Schwefel) — die dritte Art der Körperlichkeit — befeuert, überhaupt das in noch gleichgültiger abgestumpfter Differenz (wie in Neutralität) befindliche zu der chemischen Entgegensetzung, der Säure und des (kaustischen) Kalischen begeistet sind, — nicht sowohl einer eignen Art von reeller Körperlichkeit, indem sie nicht für sich existiren können, als nur des Gesetztseins der körperlichen Momente dritter Form.

§. 332.

γ) Neutralisation, Wasserprocess.

Das so Differente ist seinem Andern schlechthin entgegengesetzt, und dies ist seine Qualität, so dass es wesentlich nur ist in seiner Beziehung auf dies Andere, seine Körperlichkeit in selbstständiger getrennter Existenz daher nur ein gewaltsamer Zustand, und es in seiner Einseitigkeit an ihm selbst der Process (wenn auch nur mit der Luft, an der sich Säure und kaustisches Kali abstumpfen, d. i. zur formellen Neutralität reduciren) ist, sich mit dem Negativen seiner identisch zu setzen. Das Produkt ist das konkrete Neutrale, Salz, — der vierte und zwar als realer Körper.

§. 333.

δ) Der Process in seiner Totalität.

Diese neutralen Körper wieder in Beziehung zu einander tretend, bilden den vollständig realen chemischen Process, da er zu seinen Seiten solche reale Körper hat. Zu ihrer Vermittlung bedürfen sie des Wassers, als des abstrakten Mediums der Neutralität. Aber Beide als neutral für sich sind in keiner Differenz gegen einander. Es tritt hier die Partikularisation der allgemeinen Neutralität, und damit ebenso die Besonderung der Differenzen der chemisch-begeisteten Körper gegen einander ein, — die sogenannte Wahlverwandtschaft, — Bildung anderer besonderer Neutralitäten durch Trennung vorhandener.

Der wichtigste Schritt zur Vereinfachung der Partikularitäten in den Wahlverwandtschaften ist durch das von Richter und Guiton Morveau gefundene Gesetz geschehen, dass neutrale Verbindungen keine Veränderung in Ansehung des Zustandes der Sättigung erleiden, wenn sie durch die Auflösung vermischt werden, und die Säuren ihre Basen gegen einander vertauschen. Es hängt damit die Skale der Quantitäten von Säuren und Alkalien zusammen, nach welcher jede einzelne Säure für ihre Sättigung zu jedem Alkalischen ein besonderes Verhältniss hat, und wenn nun für eine Säure in einem bestimmten Quantum die Reihe der Alkalien nach den Quantitäten, in denen sie dasselbe Quantum jener Säure sättigen, aufgestellt ist, so behalten für jede andere Säure die Alkalien unter einander

dasselbe Verhältniss zu deren Sättigung als zur ersten, und nur die quantitative Einheit der Säuren, mit der sie sich mit jener konstanten Reihe verbinden, ist verschieden. Auf gleiche Weise haben die Säuren ein konstantes Verhältniss unter sich gegen jedes verschiedene Kalische.

Uebrigens ist die Wahlverwandtschaft selbst nur abstrakte Beziehung der Säure auf die Base. Der chemische überhaupt und insbesondere der neutrale Körper ist zugleich konkreter physischer Körper von bestimmter specifischer Schwere, Kohäsion, Temperatur u. s. f. Diese eigentlich physischen Eigenschaften und deren Veränderungen im Processe (§. 328.) treten in Verhältniss zu den chemischen Momenten desselben, erschweren, hindern oder erleichtern, modificiren deren Wirksamkeit. Berthollet in seinem berühmten Werke *Statique chemique* hat, indem er die Reihen der Verwandtschaft vollkommen anerkennt, die Umstände zusammengestellt und untersucht, welche in die Resultate der chemischen Aktion eine Veränderung bringen, Resultate, die häufig nur nach der einseitigen Bedingung der Wahlverwandtschaft bestimmt werden. Er sagt, „die Ober„flächlichkeit, welche die Wissenschaft durch diese „Erklärungen erhält, sieht man vornehmlich für Fort„schritte an.“

2. Scheidung.

§. 334.

In der Auflösung des Neutralen beginnt der Rückgang zu den besondern chemischen bis zu den indifferenten Körpern, durch eine Reihe einerseits eigenthümlicher Processe, andererseits aber ist überhaupt jede solche Scheidung selbst untrennbar mit einer Vereinigung verknüpft, und ebenso enthalten die Processe, welche als dem Gange der Vereinigung angehörig angegeben worden, unmittelbar zugleich das andre Moment der Scheidung. Für die eigenthümliche Stelle, welche jede besondre Form des Processes einnimmt, und damit für das Specifische unter den Produkten, sind die Processe von konkreten Agentien und ebenso in den konkreten Produkten zu betrachten. Abstrakte Processe, wo die Agentien abstrakt sind (z. B. blosses Wasser in Wirkung auf Metall, oder vollends Gase u. s. f.),

enthalten an sich wohl die Totalität des Processes, aber stellen seine Momente nicht in explicirter Weise dar.

In der empirischen Chemie ist es hauptsächlich um die Partikularität der Stoffe und Produkte zu thun, welche nach oberflächlichen abstrakten Bestimmungen zusammengestellt werden, so dass damit in ihre Partikularität keine Ordnung kommt. In jener Zusammenstellung erscheinen Metalle, Sauerstoff, Wasserstoff u. s. f. (ehmals Erden nun) Metalloide, Schwefel, Phosphor als einfache chemische Körper nebeneinander auf gleicher Linie. Sogleich muss die so grosse physikalische Verschiedenheit dieser Körper gegen solches Koordiniren Abneigung erwecken; ebenso verschieden aber zeigt sich auch ihr chemischer Ursprung, der Process aus dem sie hervorgehen. Allein gleich chaotisch werden abstraktere und reellere Processe auf gleiche Stufe gesetzt. Wenn hierein wissenschaftliche Form kommen soll, so ist jedes Produkt nach der Stufe des konkreten, vollständig entwickelten Processes zu bestimmen, aus dem es wesentlich hervorgeht, und die ihm seine eigenthümliche Bedeutung giebt; und hiefür ist ebenso wesentlich, die Stufen der Abstraktion oder Realität des Processes zu unterscheiden. Animalische und vegetabilische Substanzen gehören ohnehin einer ganz andern Ordnung an; ihre Natur kann so wenig aus dem chemischen Processe verstanden werden, dass sie vielmehr darin zerstört, und nur der Weg ihres Todes erfasst wird. Diese Substanzen sollten jedoch am meisten dienen, der Metaphysik, welche in der Chemie wie in der Physik herrschend ist, nämlich den Gedanken oder vielmehr wüsten Vorstellungen von Unveränderlichkeit der Stoffe unter allen Umständen, wie die Kategorien von der Zusammensetzung und dem Bestehen der Körper aus solchen Stoffen, entgegen zu wirken. Wir sehen überhaupt zugegeben, dass die chemischen Stoffe in der Vereinigung die Eigenschaften verlieren, die sie in der Trennung zeigen, und doch die Vorstellung gelten, dass sie ohne die Eigenschaften dieselben Dinge seien, welche sie mit denselben sind, so wie dass sie als Dinge mit diesen Eigenschaften nicht erst Produkte des Processes seien. Der noch indifferente Körper, das Metall, hat seine affirmative Bestimmung so auf physische Weise, dass seine Eigenschaften als unmittelbare an ihm erscheinen. Aber die weiter be-

stimmten Körper können nicht so vorausgesetzt werden, dass dann gesehen werde, wie sie sich im Processe verhalten, sondern sie haben ihre erste, wesentliche Bestimmung allein nach ihrer Stelle im chemischen Processe. Ein weiteres ist die empirische ganz specielle Partikularität nach dem Verhalten der Körper zu allen andern besondern Körpern; für diese Kenntniss muss jeder dieselbe Litanei des Verhaltens zu allen Agentien durchlaufen. — Am auffallendsten ist es in dieser Rücksicht, die vier chemischen Elemente (Sauerstoff u. s. f.) in gleicher Linie mit Gold, Silber u. s. f., Schwefel u. s. f. als Stoffe aufgeführt zu sehen, als ob sie eine solche selbstständige Existenz wie Gold, Schwefel u. s. f. hätten oder der Sauerstoff eine solche Existenz, wie der Kohlenstoff hat. Aus ihrer Stelle im Processe ergiebt sich ihre Unterordnung und Abstraktion, durch welche sie von Metallen, Salzen der Gattung nach ganz verschieden sind und keineswegs in gleiche Linie mit solchen konkreten Körpern gehören; diese Stelle ist §. 328. auseinandergesetzt. An der abstrakten Mitte, welche in sich gebrochen ist (vergl. §. 204. Anm.) zu der daher zwei Elemente gehören, — Wasser und Luft, welche als Mittel preisgegeben wird, nehmen sich die realen Extreme des Schlusses die Existenz ihrer ursprünglichen, nur erst an sich seienden Differenz. Dies Moment der Differenz so für sich zum Dasein gebracht macht das chemische Element, als vollkommen abstraktes Moment aus; statt Grundstoffe, substantielle Grundlagen zu sein, wie man sich beim Ausdrucke: Element zunächst vorstellt, sind jene Materien vielmehr die extremsten Spitzen der Differenz.

Es ist hiebei, wie überhaupt, der chemische Process in seiner vollständigen Totalität zu nehmen. Besondere Theile, formelle und abstrakte Processe zu isoliren führt auf die abstrakte Vorstellung vom chemischen Processe überhaupt als bloss der Einwirkung eines Stoffes auf einen Andern, wobei das viele Andere, das sich begiebt (wie auch allenthalben abstrakte Neutralisirung, Wassererzeugung und abstrakte Scheidung, Gasentwicklung) als fast Nebensache oder zufällige Folge, oder wenigstens nur äusserlich verbunden erscheint, nicht als wesentliches Moment im Verhältnisse des Ganzen betrachtet wird. Eine vollständige Auseinandersetzung des chemischen Processes in seiner Totalität erforderte aber

näher, dass er als realer Schluss zugleich als die Dreiheit von innigst in einander greifenden Schlüssen explicirt würde — Schlüsse die nicht nur eine Verbindung überhaupt von ihren *Terminis*, sondern als Thätigkeiten Negationen von deren Bestimmungen sind (vgl. §. 198.), und die in Einem Processe verknüpfte Vereinung und Scheidung in ihrem Zusammenhange darzustellen hätten.

§. 335.

Der chemische Process ist zwar im Allgemeinen das Leben; der individuelle Körper wird ebenso in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben als hervorgebracht, somit bleibt der Begriff nicht mehr innere Nothwendigkeit, sondern kommt zur Erscheinung. Es ist aber durch die Unmittelbarkeit der Körperlichkeiten, die in den chemischen Process eingehen, dass er mit der Trennung überhaupt behaftet ist; dadurch erscheinen seine Momente als äusserliche Bedingungen, das sich Scheidende zerfällt in gegeneinander gleichgültige Produkte, das Feuer und die Begeistung erlischt im Neutralen und facht sich nicht in ihm selbst wieder an; der Anfang und das Ende des Processes sind von einander verschieden; — dies macht seine Endlichkeit aus, welche ihn vom Leben abhält und unterscheidet.

Chemische Erscheinungen, z. B. dass im Processe ein Oxyd auf einen niedrigern Grad der Oxydation, auf dem es sich mit der einwirkenden Säure verbinden kann, herabgesetzt und ein Theil dagegen stärker oxydirt wird, haben die Chemie veranlasst, die Bestimmung der Zweckmässigkeit bei der Erklärung anzuwenden, einem anfänglichen Selbstbestimmen des Begriffs aus sich in seiner Realisation, so dass diese nicht allein durch die äusserlich vorhandenen Bedingungen determinirt ist.

§. 336.

Es ist aber der chemische Process selbst dies, jene unmittelbaren Voraussetzungen, die Grundlage seiner Aeusserlichkeit und Endlichkeit, als negirte zu setzen, die Eigenschaften der Körper, die als Resultate einer besondern Stufe des Processes erscheinen, auf einer andern zu verändern und jene Bedingungen zu Produkten herabzusetzen. Was in ihm so im Allgemeinen gesetzt wird, ist die Relativität der unmittelbaren Substanzen und Eigenschaften. Das gleichgültig-bestehende Körperliche ist dadurch

nur als Moment der Individualität gesetzt, und der Begriff in der ihm entsprechenden Realität; die in Einem, aus der Besonderung der unterschiedenen Körperlichkeiten sich hervorbringende konkrete Einheit mit sich, welche die Thätigkeit ist, diese ihre einseitige Form der Beziehung auf sich zu negiren, sich in die Momente des Begriffs zu dirimiren und zu besondern und ebenso in jene Einheit zurückzuführen, — so der unendliche sich selbst anfachende und unterhaltende Process, — der Organismus.

Dritte Abtheilung der Naturphilosophie.

Organische Physik.

---

§. 337.

Die reelle Totalität des Körpers, als der unendliche Process, dass die Individualität sich zur Besonderheit oder Endlichkeit bestimmt und dieselbe ebenso negirt, und in sich zurückkehrt, im Ende des Processes sich zum Anfange wiederherstellt, ist damit eine Erhebung in die erste Idealität der Natur, so dass sie aber eine erfüllte, und wesentlich als sich auf sich beziehende negative Einheit, selbstische und subjektive geworden ist. Die Idee ist hiemit zur Existenz gekommen, zunächst zur unmittelbaren, zum Leben. Dieses ist

A. als Gestalt, das allgemeine Bild des Lebens, der geologische Organismus;

B. als besondere, formelle Subjektivität, der vegetabilische;

C. als einzelne konkrete Subjektivität, der animalische Organismus.

Die Idee hat Wahrheit und Wirklichkeit nur, in sofern sie an ihr als subjektive ist (§. 215.); das Leben als nur unmittelbare Idee ist hiemit ausser sich, Nicht-Leben, nur der Leichnam des Lebensprocesses, der Organismus als Totalität der als unlebendig existirenden, mechanischen und physikalischen Natur.

Unterschieden davon beginnt die subjektive Lebendigkeit, das Lebendige in der vegetabilischen Natur; das Individuum, aber noch als aussersichseiend in seine Glieder, die selbst Individuen sind, zerfallend.

Erst der animalische Organismus ist in solche Unterschiede der Gestaltung entwickelt, die wesentlich nur als seine Glieder existiren, wodurch er als Subjekt ist. Die Lebendigkeit als natürliche zerfällt zwar in die unbestimmte Vielheit von Lebendigen, die aber an ihnen selbst subjektive Organismen sind, und es ist nur in der Idee, dass sie Ein Leben, Ein organisches System desselben sind.

A.

Die geologische Natur.

§. 338.

Der erste Organismus, schon in sofern er zunächst als unmittelbarer oder an sich seiender bestimmt ist, existirt nicht als Lebendiges; das Leben ist als Subjekt und Process wesentlich sich mit sich vermittelnde Thätigkeit. Vom subjektiven Leben aus betrachtet ist das erste Moment der Besonderung, sich zu seiner Voraussetzung zu machen, sich so die Weise der Unmittelbarkeit zu geben, und in ihr seine Bedingung und äusseres Bestehen gegenüber zu stellen. Die Erinnerung der Naturidee in sich zur subjektiven und noch mehr zur geistigen Lebendigkeit ist das Urtheil in sich und in jene processlose Unmittelbarkeit. Diese von der subjektiven Totalität sich vorausgesetzte unmittelbare Totalität ist nur die Gestalt des Organismus, — der Erdkörper als das allgemeine System der individuellen Körper.

§. 339.

Die Glieder dieses nur an sich seienden Organismus enthalten daher nicht den Lebens-Process in sich selbst und machen ein äusserliches System aus, dessen Gebilde die Entfaltung einer zum Grunde liegenden Idee darstellen, dessen Bildungsprocess aber ein vergangener ist. — Die Mächte dieses Processes, welche die Natur jenseits der Erde als Selbstständigkeiten zurücklässt, sind der Zusammenhang und die Stellung der Erde im Sonnensystem, ihr solarisches, lunarisches und kometarisches Leben, die Neigung ihrer Achse auf die Bahn und die magnetische Achse. Zu diesen Achsen und deren Polarisation steht in näherer Beziehung die Vertheilung des Meers und des Landes,

dessen zusammenhängende Ausbreitung im Norden, die Theilung und zugespitzte Verengerung der Theile gegen Süden, die weitere Absonderung in eine alte und in eine neue Welt, und die fernere Vertheilung von jener in die durch ihren physikalischen, organischen und anthropologischen Charakter unter einander und gegen die neue Welt verschiedenen Welttheile, an welche sich ein noch jüngerer und unreifer anschliesst; — die Gebirgszüge u. s. f.

§. 340.

Die physikalische Organisirung beginnt als unmittelbar nicht mit der einfachen, eingehüllten Form des Keimes, sondern mit einem Ausgang, der in einen gedoppelten zerfallen ist, in das konkrete *granitische* Princip, den die Dreiheit der Momente in sich schon entwickelt darstellenden Gebirgskern, in das *Kalkigte*, den zur *Neutralität* reducirten Unterschied. Die Herausbildung der Momente des *erstern* Princips zu Gestaltungen, hat einen Stufengang, in welchem die weitern Gebilde *theils* Uebergänge sind, in denen das granitische Princip die Grundlage, nur als in sich ungleicher und unförmlicher, bleibt; *theils* ein Auseinandertreten seiner Momente in bestimmtere Differenz und in abstraktere mineralische Momente, die Metalle und die oryktognostischen Gegenstände überhaupt, bis die Entwicklung sich in mechanischen Lagerungen, und immanenter Gestaltung entbehrenden Aufschwemmungen verliert. Hiemit geht die Fortbildung des *andern*, des neutralen Princips, *theils* als schwächere Umbildung zur Seite, *theils* greifen dann beide Principien in konkrescirenden Bildungen bis zur äussern Vermischung in einander ein.

§. 341.

Dieser Krystall des Lebens, der todtliegende Organismus der Erde, der seinen *Begriff* im siderischen Zusammenhang ausser sich, seinen eigenthümlichen Process aber als eine vorausgesetzte Vergangenheit hat, ist das *unmittelbare Subjekt* des meteorologischen Processes, durch welchen es als die *an sich* seiende Totalität des Lebens, nicht mehr nur zur individuellen Gestaltung (s. §. 287.), sondern zur *Lebendigkeit* befruchtet wird. — Land und insbesondere das Meer, so als reale Möglichkeit des Lebens, schlägt unendlich auf jedem Punkte in *punktuelle* und *vorübergehende* Lebendigkeit aus; — Flechten, Infu-

sorien, unermessliche Mengen phosphorescirender Lebenspunkte im Meere. Die *Generatio Aequivoca* ist aber als jenen objektiven Organismus ausser ihr habend, eben dies, auf solches punktuelle, nicht sich in sich zur bestimmten Gliederung entwickelnde, noch sich selbst reproducirende *(ex ovo)* Organisiren beschränkt zu sein.

§. 342.

Diese Trennung des allgemeinen, sich äusserlichen Organismus und dieser nur punktuellen, vorübergehenden Subjektivität hebt sich vermöge der an sich seienden Identität ihres Begriffs zur Existenz dieser Identität, zum belebten Organismus, der an ihr selbst sich gliedernden Subjektivität auf, welche den nur an sich seienden Organismus, die physische allgemeine und individuelle Natur von sich ausschliesst und ihr gegenübertritt, aber zugleich an diesen Mächten die Bedingung ihrer Existenz, die Erregung wie das Material ihres Processes, hat.

B.

Die vegetabilische Natur.

§. 343.

Die Subjektivität, nach welcher das Organische als Einzelnes ist, entwickelt sich in einen objektiven Organismus, die Gestalt, als einen sich in Theile, die von einander unterschieden sind, gliedernden Leib. In der Pflanze, der nur erst unmittelbaren subjektiven Lebendigkeit, ist der objektive Organismus und die Subjektivität desselben noch unmittelbar identisch, wodurch der Process der Gliederung und der Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjekts ein Aussersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen ist, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden als subjektive Einheit von Gliedern ist; der Theil, die Knospe, Zweig u. s. f. ist auch die ganze Pflanze. Ferner ist deswegen die Differenz der organischen Theile nur eine oberflächliche Metamorphose, und der eine kann leicht in die Funktion des andern übergehen.

§. 344.

Der Process der Gestaltung und der Reproduktion des einzelnen Individuums fällt auf diese Weise mit dem

Gattungsprocesse zusammen, und ist ein perennirendes Produciren neuer Individuen. Die selbstische Allgemeinheit, das subjektive Eins der Individualität trennt sich nicht von der reellen Besonderung, sondern ist in sie nur versenkt. Die Pflanze, als gegen ihren an sich seienden Organismus (§. 342.) noch nicht für sich seiende Subjektivität, determinirt weder aus sich sich ihren Ort, hat keine Bewegung vom Platze, noch ist sie für sich gegen die physikalische Besonderung und Individualisirung desselben, hat daher keine sich unterbrechende Intussusception, sondern eine kontinuirlich strömende Ernährung, und verhält sich nicht zu individualisirtem Unorganischen, sondern zu den allgemeinen Elementen. Animalischer Wärme und des Gefühls ist sie noch weniger fähig, da sie nicht der Process ist, ihre Glieder, die mehr nur Theile und selbst Individuen sind, zur negativen, einfachen, Einheit zurückzuführen.

§. 345.

Als Organisches gliedert sich aber die Pflanze wesentlich auch in eine Unterschiedenheit von abstrakten (Zellen, Fasern und dergleichen) und von konkretern Gebilden, die jedoch in ihrer ursprünglichen Homogeneität bleiben. Die Gestalt der Pflanze, als aus der Individualität nicht zur Subjektivität befreit, bleibt auch den geometrischen Formen und krystallinischer Regelmässigkeit nahe, wie die Produkte ihres Processes den chemischen noch näher stehen.

Göthes Metamorphose der Pflanzen hat den Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanze gemacht, indem sie die Vorstellung aus der Bemühung um blosse Einzelnheiten zum Erkennen der Einheit des Lebens gerissen hat. Die Identität der Organe ist in der Kategorie der Metamorphose überwiegend; die bestimmte Differenz und die eigenthümliche Funktion der Glieder, wodurch der Lebensprocess gesetzt ist, ist aber die andere nothwendige Seite zu jener substantiellen Einheit. Die Physiologie der Pflanze erscheint nothwendig als dunkler, als die des thierischen Körpers, weil sie einfacher ist, die Assimilation wenige Vermittlungen durchgeht und die Veränderung als unmittelbare Infektion geschieht. — Wie in allem natürlichen und geistigen Lebensprocess ist die Hauptsache in der Assimilation, wie in der Sekretion, die substantielle Veränderung, d. i. die unmittelbare Ver-

wandlung eines äussern oder besondern Stoffs überhaupt in einen andern; es tritt ein Punkt ein, wo die Verfolgung der Vermittlung, es sei in chemischer oder in Weise mechanischer Allmählichkeit, abgebrochen und unmöglich wird. Dieser Punkt ist allenthalben und durchdringend, und die Nicht-Kenntniss oder vielmehr das Nichtanerkennen dieser einfachen Identificirung so wie der einfachen Diremtion ist es, was eine Physiologie des Lebendigen unmöglich macht. — Interessante Aufschlüsse über die Physiologie der Pflanze gewährt das Werk meines Kollegen, des Hrn. Prof. C. H. Schultz (die Natur der lebendigen Pflanze, oder die Pfl. und das Pflanzenreich II. Bde.), das ich um so mehr hier anzuführen habe, als einige der in den folgenden Paragraphen angegebenen speciellen Grundzüge über den Lebensprocess der Pflanze daraus geschöpft sind.

§. 346.

Der Process, welcher die Lebendigkeit ist, muss ebenso sehr als er einer ist, in die Dreiheit der Processe sich auseinander thun (§. 217—220). 1) Der Gestaltungsprocess, der innere Process der Beziehung der Pflanze auf sich selbst ist nach der einfachen Natur des Vegetativen selbst sogleich Beziehung auf Aeusseres, und Entäusserung. Einerseits ist er der substantielle, die unmittelbare Verwandlung theils der Ernährungszuflüsse in die specifische Natur der Pflanzenart, theils der innerlich umgebildeten Flüssigkeit (des Lebenssaftes) in Gebilde. Andererseits als Vermittlung mit sich selbst α) beginnt der Process mit der zugleich nach Aussen gerichteten Diremtion in Wurzel und Blatt, und der innern abstrakten des allgemeinen Zellgewebes in die Holzfaser und in die Lebensgefässe, deren jene gleichfalls nach Aussen sich beziehen, diese den innern Kreislauf enthalten. Die hierin sich mit sich selbst vermittelnde Erhaltung ist β) Wachsthum als Produktion neuer Bildungen, Diremtion in die abstrakte Beziehung auf sich selbst, in die Verhärtung des Holzes (bis zur Versteinerung im Tabascher u. dergl.) und der andern Theile, und in die Rinde (das dauernde Blatt). γ) Das Zusammennehmen der Selbsterhaltung in die Einheit ist nicht ein Zusammenschliessen des Individuums mit sich selbst, sondern die Produktion eines neuen Pflanzenindividuums, der Knospe.

§. 347.

2) Der Gestaltungsprocess ist unmittelbar mit dem

zweiten, dem nach Aussen sich specificirenden Processe verknüpft. Der Saame keimt nur von Aussen erregt, und die Diremtion des Gestaltens in Wurzel und Blatt ist selbst Diremtion in die Richtung nach Erde und Wasser, und in die nach Licht und Luft, in die Einsaugung des Wassers und in die durch Blatt und Rinde wie durch Licht und Luft vermittelte Assimilation desselben. Die Rückkehr-in-sich, in welcher die Assimilation sich beschliesst, hat das Selbst nicht in innerer subjektiver Allgemeinheit gegen die Aeusserlichkeit, nicht ein Selbstgefühl zum Resultate. Die Pflanze wird vielmehr von dem Licht, als ihrem ihr äusserlichen Selbst hinausgerissen, rankt demselben entgegen, sich zur Vielheit von Individuen verzweigend. In sich nimmt sie sich aus ihm die specifische Befeurung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit, Geistigkeit des Geruchs, des Geschmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Gestalt.

§. 348.

3) Die Pflanze gebiert aber auch ihr Licht aus sich als ihr eignes Selbst, in der Blüthe, in welcher zunächst die neutrale, grüne Farbe zu einer specifischen bestimmt wird. Der Gattungsprocess als das Verhältniss des individuellen Selbst zum Selbst, hemmt als Rückkehr in sich das Wachsthum als das für sich ungemessene Hinaussprossen von Knospe zu Knospe. Die Pflanze bringt es aber nicht zum Verhältniss der Individuen als solcher, sondern nur zu einem Unterschiede, dessen Seiten nicht zugleich an ihnen die ganzen Individuen sind, nicht die ganze Individualität determiniren, der hiemit auch zu mehr nicht zu einem Beginn und Andeutung des Gattungsprocesses kommt. Der Keim ist hier für das eine und dasselbe Individuum anzusehen, dessen Lebendigkeit diesen Process durchläuft, und durch Rückkehr in sich ebenso sich erhalten hat, als zur Reife eines Saamens gediehen ist; dieser Verlauf ist aber im Ganzen ein Ueberfluss, da der Gestaltungs- und der Assimilationsprocess schon selbst Reproduktion, Produktion neuer Individuen ist.

§. 349.

Was aber im Begriffe gesetzt worden, ist, dass der Process die mit sich selbst zusammengegangene Individualität darstellt, und die Theile, die zunächst als Individuen sind, auch als der Vermittlung angehörige und in ihr vor-

übergehende Momente, somit die unmitttelbare Einzelnheit und das Aussereinander des vegetabilischen Lebens als aufgehoben zeigt. Dies Moment der negativen Bestimmung begründet den Uebergang in den wahrhaften Organismus, worin die äussere Gestaltung mit dem Begriffe übereinstimmt, dass die Theile wesentlich Glieder und die Subjektivität als die durchdringende Eine des Ganzen existirt.

C.

Der thierische Organismus.

§. 350.

Die organische Individualität existirt als Subjektivität, in sofern die eigene Aeusserlichkeit der Gestalt zu Gliedern idealisirt ist, der Organismus in seinem Processe nach Aussen die selbstische Einheit in sich erhält. Dies ist die animalische Natur, welche in der Wirklichlichkeit und Aeusserlichkeit der unmittelbaren Einzelnheit ebenso dagegen in sich reflektirtes Selbst der Einzelnheit, in sich seiende subjektive Allgemeinheit (§. 163.) ist.

§. 351.

Das Thier hat zufällige Selbstbewegung, weil seine Subjektivität, wie das Licht, die der Schwere entrissene Idealität, eine freie Zeit ist, die, als der reellen Aeusserlichkeit entnommen, sich nach innerem Zufall aus sich selbst zum Orte bestimmt. Damit verbunden ist, dass das Thier Stimme hat, indem seine Subjektivität als wirkliche Idealität (Seele) die Herrschaft der abstrakten Idealität von Zeit und Raum ist, und seine Selbstbewegung als ein freies Erzittern in sich selbst darstellt; — es hat animalische Wärme, als fortdauernden Auflösungsprocess der Kohäsion und des selbstständigen Bestehens der Theile in der fortdauernden Erhaltung der Gestalt; — ferner unterbrochene Intussusception, als sich individualisirendes Verhalten zu einer individuellen unorganischen Natur, — vornehmlich aber Gefühl, als die in der Bestimmtheit sich unmittelbar allgemeine, einfach bei sich bleibende und erhaltende Individualität; die existirende Idealität des Bestimmtseins.

§. 352.

Der thierische Organismus ist als lebendige Allgemeinheit der Begriff, welcher sich durch seine drei Bestimmungen als Schlüsse verläuft, deren jeder an sich dieselbe Totalität der substantiellen Einheit und zugleich nach der Formbestimmung das Uebergehen in die andern ist, so dass aus diesem Processe sich die Totalität als existirend resultirt; nur als dieses sich Reproducirende, nicht als Seiendes, ist und erhält sich das Lebendige; es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist; es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist. — Der Organismus ist daher zu betrachten a) als die individuelle Idee, die in ihrem Processe sich nur auf sich selbst bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschliesst — die Gestalt; b) als Idee, die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideell in sich setzt, — die Assimilation; c) die Idee, als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im Andern zu sich selbst verhaltend, — Gattungsprocess.

a. Die Gestalt.

§. 353.

Gestalt ist das animalische Subjekt als ein Ganzes nur in Beziehung auf sich selbst. Es stellt an ihm den Begriff in seinen entwickelten und in ihm als existirenden Bestimmungen dar. Diese sind obgleich in sich als in der Subjektivität konkret 1) als dessen einfache Elemente. Das animalische Subjekt ist daher α) sein einfaches, allgemeines Insichsein in seiner Aeusserlichkeit, wodurch die wirkliche Bestimmtheit unmittelbar als Besonderheit in das Allgemeine aufgenommen und dieses in ihr ungetrennte Identität des Subjekts mit sich selbst ist, — Sensibilität; — β) Besonderheit als Reizbarkeit von Aussen und aus dem aufnehmenden Subjekte kommende Rückwirkung dagegen nach Aussen, — Irritabilität, — γ) die Einheit dieser Momente, die negative Rückkehr zu sich selbst aus dem Verhältnisse der Aeusserlichkeit und dadurch Erzeugung und Setzen seiner als eines Einzelnen, — Reproduktion; die Realität und Grundlage der erstern Momente.

§. 354.

Diese drei Momente des Begriffs sind 2) nicht nur an sich konkrete Elemente, sondern haben ihre Realität in drei Systemen, dem Nerven-, Blut- und Verdauungssystem, deren jedes als Totalität sich nach denselben Begriffsbestimmungen in sich unterscheidet.

a. Das System der Sensibilität bestimmt sich so α) zu dem Extreme der abstrakten Beziehung ihrer selbst auf sich selbst, die hiemit ein Uebergehen in die Unmittelbarkeit, in das unorganische Sein und in Empfindungslosigkeit aber nicht ein darein Uebergegangensein ist, — Knochensystem, das gegen das Innere zu, Umhüllung, nach Aussen der feste Halt des Innern gegen das Aeussere ist; β) zu dem Moment der Irritabilität, dem Systeme des Gehirns und dessen weiterem Auseinandergehen in den Nerven, die ebenso nach Innen Nerven der Empfindung, nach Aussen des Bewegens sind; γ) zu dem der Reproduktion angehörenden System, dem sympathetischen Nerven mit den Ganglien, worein nur dumpfes, unbestimmtes und willenloses Selbstgefühl fällt.

b. Die Irritabilität ist ebenso sehr Reizbarkeit durch Anderes und Rückwirkung der Selbsterhaltung dagegen, als umgekehrt aktives Selbsterhalten und darin sich Anderem Preisgeben. Ihr System ist α) abstrakte (sensible) Irritabilität, die einfache Veränderung der Receptivität in Reaktivität, — Muskel überhaupt; — welcher an dem Knochengerüste den äusserlichen Halt (unmittelbare Beziehung auf sich für seine Entzweiung) gewinnend, sich zum Streck- und Beugemuskel zunächst differenziirt und dann ferner zum eigenthümlichen Systeme der Extremitäten ausbildet. β) Die Irritabilität für sich und different gegen andere sich konkret auf sich beziehend und sich in sich haltend ist die Aktivität in sich, Pulsiren, lebendige Selbstbewegung, deren Materielles nur eine Flüssigkeit, das lebendige Blut, — und die nur Kreislauf sein kann, welcher zunächst zur Besonderheit, von der er herkommt, specificirt, an ihm selbst ein gedoppelter und hierin zugleich nach Aussen gerichteter ist, — als Lungen- und Pfortader-System, in deren jenem das Blut sich in sich selbst, in diesem andern gegen Anderes befeuert. γ) Das Pulsiren als irritable sich mit sich zusammenschliessende Totalität ist der von ihrem Mittelpunkte, dem Herzen, aus in der Differenz der Arterien und

Venen in sich zurückkehrende Kreislauf, der ebenso immanenter Process, als ein allgemeines Preisgeben an die Reproduktion der übrigen Glieder, dass sie aus dem Blute sich ihre Nahrung nehmen, ist.

c. Das Verdauungssystem ist als Drüsensystem mit Haut und Zellgewebe die unmittelbare, vegetative, in dem eigentlichen Systeme der Eingeweide aber die vermittelnde Reproduktion.

§. 355.

3) Aber für die Gestalt vereinigen sich die Unterschiede der Elemente und deren Systeme ebensowohl zu allgemeiner konkreter Durchdringung, so dass jedes Gebilde der Gestalt sie an ihm verknüpft enthält, als sie selbst sich α) in die Centra von den drei Systemen abtheilt *(insectum)*, Kopf, Brust und Unterleib, wozu die Extremitäten zur mechanischen Bewegung und Ergreifung das Moment der sich nach Aussen unterschieden setzenden Einzelnheit ausmachen. β) Die Gestalt unterscheidet sich nach der abstrakten Differenz in die zwei Richtungen nach Innen und nach Aussen. Jeder ist aus jedem der Systeme die eine nach Innen, die andere nach Aussen gehende Seite zugetheilt, wovon diese als die differente an ihr selbst diese Differenz durch die symmetrische Zweiheit ihrer Organe und Glieder darstellt, (Bichats *vie organique et animale*). γ) Das Ganze als zum selbstständigen Individuum vollendete Gestalt ist in dieser sich auf sich beziehenden Allgemeinheit zugleich an ihr besondert zum Geschlechts-Verhältnisse, zu einem Verhältnisse mit einem andern Individuum nach Aussen gekehrt. Die Gestalt weist an ihr, indem sie beschlossen in sich ist, auf ihre beiden Richtungen nach Aussen hin.

§. 356.

4) Sie ist als lebendig wesentlich Process und zwar ist sie als solche der abstrakte, der Gestaltungsprocess innerhalb ihrer selbst, in welchem der Organismus seine eigenen Glieder zu seiner unorganischen Natur, zu Mitteln macht, aus sich zehrt, und sich, d. i. eben diese Totalität der Gegliederung, selbst producirt, so dass jedes Glied wechselseitig Zweck und Mittel, aus den andern und gegen sie sich erhält, — der Process, der das einfache unmittelbare Selbstgefühl zum Resultate hat.

b. Die Assimilation.

§. 357.

Das Selbstgefühl der Einzelnheit ist aber ebenso unmittelbar ausschliessend und gegen eine unorganische Natur als gegen seine äusserliche Bedingung und Material sich spannend. Indem

α) die thierische Organisation in dieser äusserlichen Beziehung unmittelbar in sich reflektirt ist, so ist dies ideelle Verhalten der theoretische Process, die Sensibilität als äusserer Process, und zwar als bestimmtes Gefühl, welches sich in die Vielsinnigkeit der unorganischen Natur unterscheidet.

§. 358.

Die Sinne und die theoretischen Processe sind daher 1) der Sinn der mechanischen Sphäre, — der Schwere, der Kohäsion und ihrer Veränderung, der Wärme, das Gefühl als solches; 2) die Sinne des Gegensatzes, der besonderten Luftigkeit, und der gleichfalls realisirten Neutralität des konkreten Wassers und der Gegensätze der Auflösung der konkreten Neutralität, — Geruch und Geschmack. 3) Der Sinn der Idealität ist ebenfalls ein gedoppelter, in sofern in ihr als abstrakter Beziehung auf sich die Besonderung, die ihr nicht fehlen kann, in zwei gleichgültige Bestimmungen auseinander fällt; α) der Sinn der Idealität als Manifestation des Aeusserlichen für Aeusserliches, — des Lichtes überhaupt und näher des in der konkreten Aeusserlichkeit bestimmt werdenden Lichtes, der Farbe; und β) der Sinn der Manifestation der Innerlichkeit, die sich als solche in ihrer Aeusserung kund giebt, — des Tones; — Gesicht und Gehör.

Es ist hier die Art angegeben, wie die Dreiheit der Begriffsmomente in eine Fünfheit der Zahl nach übergeht; der allgemeinere Grund, dass dieser Uebergang hier Statt findet, ist, dass der thierische Organismus die Reduktion der aussereinander gefallenen unorganischen Natur in die unendliche Einheit der Subjektivität, aber in dieser zugleich ihre entwickelte Totalität ist, deren Momente, weil sie noch natürliche Subjektivität ist, besonders existiren.

§. 359.

β) Der reelle Process oder das praktische Ver-

hältniss zu der unorganischen Natur beginnt mit der Diremtion in sich selbst, dem Gefühle der Aeusserlichkeit als der Negation des Subjekts, welches zugleich die positive Beziehung auf sich selbst und deren Gewissheit gegen diese seine Negation ist, — mit dem Gefühl des Mangels und dem Trieb ihn aufzuheben, an welchem die Bedingung eines Erregtwerdens von Aussen, und die darin gesetzte Negation des Subjekts in der Weise eines Objekts, gegen das jenes gespannt ist, erscheint.

Nur ein Lebendiges fühlt Mangel; denn nur es ist in der Natur der Begriff, der die Einheit seiner selbst und seines bestimmten Entgegengesetzten ist. Wo eine Schranke ist, ist sie eine Negation nur für ein Drittes, für eine äusserliche Vergleichung. Mangel aber ist sie, in sofern in Einem ebenso das Darüberhinaussein vorhanden, der Widerspruch als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subjekt; dies macht seine Unendlichkeit aus. — Auch wenn von endlicher Vernunft gesprochen wird, so beweist sie, dass sie unendlich ist, eben darin, indem sie sich als endlich bestimmt; denn die Negation ist Endlichkeit, Mangel nur für das, welches das Aufgehobensein derselben, die unendliche Beziehung auf sich selbst, ist. (Vergl. §. 60. Anm.) — Die Gedankenlosigkeit bleibt bei der Abstraktion der Schranke stehen, und fasst im Leben, wo der Begriff selbst in die Existenz tritt, ihn ebenfalls nicht auf; sie hält sich an die Bestimmungen der Vorstellung, wie Trieb, Instinkt, Bedürfniss u. s. f., ohne zu fragen, was denn diese Bestimmungen selbst in sich sind; die Analyse ihrer Vorstellung wird ergeben, dass sie Negationen sind, gesetzt als in der Affirmation des Subjekts selbst enthalten.

Dass für den Organismus die Bestimmung von Erregtwerden durch äusserliche Potenzen an die Stelle des Einwirkens äusserlicher Ursachen gekommen ist, ist ein wichtiger Schritt in der wahrhaften Vorstellung desselben. Es beginnt darin der Idealismus, dass überhaupt nichts eine positive Beziehung zum Lebendigen haben kann, deren Möglichkeit dieses nicht an und für sich selbst, d. h. die nicht durch den Begriff bestimmt, somit dem Subjekte schlechthin immanent

wäre. Aber so unphilosophisch, wie irgend ein wissenschaftliches Gebraue von Reflexionsbestimmungen, ist die Einführung solcher formellen und materiellen Verhältnisse in der Erregungstheorie, als lange für philosophisch gegolten haben; z. B. der ganz abstrakte Gegensatz von Receptivität und Wirkungsvermögen, die als Faktoren in umgekehrtem Verhältnisse der Grösse mit einander stehen sollen, wodurch aller in dem Organismus zu fassender Unterschied in den Formalismus bloss quantitativer Verschiedenheit, Erhöhung und Verminderung, Stärkung und Schwächung, d. h. in die höchstmögliche Begrifflosigkeit gefallen ist. Eine Theorie der Medicin, die auf diese dürren Verstandesbestimmungen gebaut ist, ist mit einem halben Dutzend Sätze vollendet, und es ist kein Wunder, wenn sie eine schnelle Ausbreitung und viele Anhänger fand. Die Veranlassung zu dieser Verirrung lag in dem Grundirrthum, dass nachdem das Absolute, als die absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven bestimmt worden war, alle Bestimmung nun nur ein quantitativer Unterschied sein sollte. Die absolute Form, der Begriff und die Lebendigkeit hat vielmehr allein die qualitative, sich an sich selbst aufhebende Differenz, die Dialektik der absoluten Entgegensetzung, zu ihrer Seele. In sofern diese wahrhafte unendliche Negativität nicht erkannt ist, kann man meinen, die absolute Identität des Lebens, wie bei Spinoza die Attribute und Modi in einem äussern Verstand vorkommen, nicht festhalten zu können, ohne den Unterschied zu einem bloss Aeusserlichen der Reflexion zu machen; womit es dem Leben an dem springenden Punkt der Selbstheit, dem Principe der Selbstbewegung, Diremtion seiner selbst in sich überhaupt fehlt.

Für völlig unphilosophisch und rohsinnlich ist ferner das Verfahren zu halten, welches an die Stelle von Begriffsbestimmungen geradezu gar den Kohlenstoff und Stickstoff, Sauer- und Wasserstoff setzte, und den vorhin intensiven Unterschied nun näher zu dem Mehr oder Weniger des einen oder des andern Stoffes, das wirksame und positive Verhältniss der äussern Reize aber als ein Zusetzen eines mangelnden Stoffes bestimmte. In einer Asthenie z. B. — einem Nervenfieber, habe im Organismus der Stickstoff die Oberhand, weil das Gehirn und der Nerv überhaupt der

potenzirte Stickstoff sei, indem die chemische Analyse denselben als Hauptbestandtheil dieser organischen Gebilde zeigt; die Hinzusetzung des Kohlenstoffs sei hiemit indicirt, um das Gleichgewicht dieser Stoffe, die Gesundheit, wieder herzustellen. Die Mittel, welche sich gegen Nervenfieber empirischer Weise wirksam gezeigt haben, werden aus eben diesem Grunde als auf die Seite des Kohlenstoffs gehörig angesehen, und ein solches oberflächliches Zusammenstellen und Meinen für Konstruktion und Beweisen ausgegeben. — Das Rohe besteht darin, dass das äussere *caput mortuum*, der todte Stoff, in dem die Chemie ein erstorbenes Leben zum zweitenmal getödtet hat, für das Wesen eines lebendigen Organs, ja für seinen Begriff genommen wird.

Die Unkenntniss und Missachtung des Begriffs begründet überhaupt den bequemsten Formalismus, sinnliche Materialien wie die chemischen Stoffe, ferner Verhältnisse, die der Sphäre der unorganischen Natur angehören, wie die Nord- und Süd-Polarität des Magnetismus, oder auch den Unterschied des Magnetismus selbst und der Elektricität statt der Begriffsbestimmungen zu gebrauchen, und das natürliche Universum auf die Weise zu begreifen und zu entwickeln, dass auf seine Sphären und Unterschiede ein aus solchem Material fertig gemachtes Schema äusserlich angeheftet wird. Es ist hierüber eine grosse Mannigfaltigkeit von Formen möglich, da es beliebig bleibt, die Bestimmungen, wie sie in der chemischen Sphäre z. B. erscheinen, Sauerstoff, Wasserstoff u. s. f. für das Schema anzunehmen und sie auf Magnetismus, Mechanismus, Vegetation, Animalität u. s. f. überzutragen, oder aber den Magnetismus, die Elektricität, das Männliche und Weibliche, Kontraktion und Expansion u. s. f. zu nehmen, überhaupt zu Gegensätzen jeder andern Sphäre zu greifen und sie dann in den übrigen zu verwenden.

§. 360.

Das Bedürfniss ist ein bestimmtes und seine Bestimmtheit ein Moment seines allgemeinen Begriffs, obschon auf unendlich mannichfaltige Weise partikularisirt. Der Trieb ist die Thätigkeit, den Mangel solcher Bestimmtheit, d. i. ihre Form, zunächst nur ein subjektives zu sein, aufzuheben. Indem der Inhalt der Bestimmtheit

ursprünglich ist, in der Thätigkeit sich erhält und durch sie nur ausgeführt wird, ist er Zweck (§. 204.) und der Trieb als im nur Lebendigen ist Instinkt. Jener formelle Mangel ist die innere Erregung, deren dem Inhalte nach specifische Bestimmtheit zugleich als eine Beziehung des Thieres auf die besondern Individualisirungen der Natursphären erscheint.

Das Geheimnissvolle, das die Schwierigkeit, den Instinkt zu fassen, ausmachen soll, liegt allein darin, dass der Zweck nur als der innere Begriff aufgefasst werden kann, daher bloss verständige Erklärungen und Verhältnisse sich dem Instinkte bald als unangemessen zeigen. Die gründliche Bestimmung, welche Aristoteles vom Lebendigen gefasst hat, dass es als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten sei, ist in neuern Zeiten beinahe verloren gewesen, bis Kant in der innern Zweckmässigkeit, dass das Lebendige als Selbstzweck zu betrachten sei, auf seine Weise diesen Begriff wieder erweckte. Was vornehmlich die Schwierigkeit hierüber macht, ist, dass die Zweckbeziehung gewöhnlich als äussere vorgestellt wird, und die Meinung obwaltet, als ob der Zweck nur auf bewusste Weise existire. Der Instinkt ist die auf bewusstlose Weise wirkende Zweckthätigkeit.

§. 361.

In sofern das Bedürfniss ein Zusammenhang mit dem allgemeinen Mechanismus und den abstrakten Mächten der Natur ist, ist der Instinkt nur als innere, nicht einmal sympathetische, Erregung, (wie im Schlafen und Wachen, den klimatischen und andern Wanderungen u. s. f.). Aber als Verhältniss des Thiers zu seiner unorganischen, vereinzelten Natur ist er überhaupt bestimmt, und nach weiterer Partikularität ist nur ein beschränkter Umkreis der allgemeinen unorganischen Natur der seinige. Der Instinkt ist gegen sie ein praktisches Verhalten, innere Erregung mit dem Scheine einer äusserlichen Erregung verbunden, und seine Thätigkeit theils formelle theils reelle Assimilation der unorganischen Natur.

§. 362.

In sofern er auf formelle Assimilation geht, bildet er seine Bestimmung in die Aeusserlichkeiten ein, giebt ihnen

als dem Material eine äussere dem Zwecke gemässe Form, und lässt die Objektivität dieser Dinge bestehen (wie im Bauen von Nestern und andern Lagerstätten). Aber reeller Process ist er, in sofern er die unorganischen Dinge vereinzelt oder sich zu den bereits vereinzelten verhält, und sie mit Verzehrung derselben, Vernichtung ihrer eigenthümlichen Qualitäten, assimilirt; — der Process mit der Luft (Athmen und Hautprocess), mit dem Wasser (Durst), und mit der individualisirten Erde, nämlich besondern Gebilden derselben (Hunger). Das Leben, das Subjekt dieser Momente der Totalität, spannt sich in sich als Begriff und in die Momente als ihm äusserliche Realität, und ist der fortdauernde Konflikt, in welchem es diese Aeusserlichkeit überwindet. Weil das Thier, das sich hier als unmittelbar Einzelnes verhält, dies nur im Einzelnen nach allen Bestimmungen der Einzelnheit (dieses Orts, dieser Zeit u. s. f.) vermag, ist diese Realisirung seiner seinem Begriffe nicht angemessen, und es geht aus der Befriedigung fortdauernd in den Zustand des Bedürfnisses zurück.

§. 363.

Die mechanische Bemächtigung des äussern Objekts ist der Anfang; die Assimilation selbst ist das Umschlagen der Aeusserlichkeit in die selbstische Einheit; da das Thier Subjekt, einfache Negativität, ist, kann sie weder mechanischer noch chemischer Natur sein, da in diesen Processen sowohl die Stoffe als die Bedingungen und die Thätigkeit äusserliche gegen einander bleiben, und der lebendigen absoluten Einheit entbehren.

§. 364.

Die Assimilation ist erstlich, weil das Lebendige die allgemeine Macht seiner äusserlichen, ihm entgegengesetzten Natur ist, das unmittelbare Zusammengehen des inwendig aufgenommenen mit der Animalität; eine Infektion mit dieser und einfache Verwandlung (§. 345. Anm. 346.). Zweitens als Vermittlung ist die Assimilation Verdauung; — Entgegensetzung des Subjekts gegen das Aeussere, und nach dem weitern Unterschiede als Process des animalischen Wassers (des Magen- und pankreatischen Safts, animalischer Lymphe überhaupt) und des animalischen Feuers (der Galle, in welcher das Insichgekehrtsein des Organismus von seiner Koncen-

tration aus, die es in der Milz hat, zum Fürsichsein und zur thätigen Verzehrung bestimmt ist); — Processe, die ebenso aber partikularisirte Infektionen sind.

§. 365.

Dieses Einlassen mit dem Aeussern, die Erregung und der Process selbst, hat aber gegen die Allgemeinheit und einfache Beziehung des Lebendigen auf sich gleichfalls die Bestimmung der Aeusserlichkeit; dies Einlassen selbst macht also eigentlich das Objekt und das Negative gegen die Subjektivität des Organismus aus, das er zu überwinden und zu verdauen hat. Diese Verkehrung der Ansicht ist das Princip der Reflexion des Organismus in sich; die Rückkehr in sich ist die Negation seiner nach Aussen gerichteten Thätigkeit. Sie hat die doppelte Bestimmung, dass er seine mit der Aeusserlichkeit des Objekts in Konflikt gesetzte Thätigkeit von sich einerseits excernirt, andererseits als unmittelbar identisch mit dieser Thätigkeit für sich geworden, in diesem Mittel sich reproducirt hat. Der nach aussen gehende Process wird so in den ersten formellen der einfachen Reproduktion aus sich selbst, in das Zusammenschliessen seiner mit sich, verwandelt.

Das Hauptmoment in der Verdauung ist die unmittelbare Wirkung des Lebens, als der Macht über sein unorganisches Objekt, das es sich nur in sofern als seinen erregenden Reiz voraussetzt, als es an sich identisch mit ihm, aber zugleich dessen Idealität und Fürsichsein ist. Diese Wirkung ist Infektion und unmittelbare Verwandlung; ihr entspricht die in der Exposition der Zweckthätigkeit aufgezeigte unmittelbare Bemächtigung des Objekts (§. 208.). — Spallanzani's und Anderer Versuche und die neuere Physiologie haben diese Unmittelbarkeit, mit der das Lebendige als allgemeines ohne weitere Vermittlung durch seine blosse Berührung und durch Aufnehmen des Nahrungsmittels in seine Wärme und Sphäre überhaupt, sich in dasselbe kontinuirt, auch empirisch erwiesen, und dem Begriffe gemäss aufgezeigt, — gegen die Vorstellung eines bloss mechanischen, erdichteten Aus- und Absonderns schon fertiger, brauchbarer Theile, so wie eines chemischen Processes. Die Untersuchungen der vermittelnden Actionen aber haben bestimmtere Momente dieser Verwandlung (wie sich z. B. bei vege-

tabilischen Stoffen eine Reihe von Gährungen darstellt) nicht ergeben. Es ist im Gegentheil z. B. gezeigt worden, dass schon vom Magen aus vieles in die Masse der Säfte übergeht, ohne die übrigen Stufen der Vermittlung durchzugehen zu haben, dass der pankreatische Saft weiter nichts, als Speichel ist, und die Pankreas wohl entbehrt werden könne, u. s. f. Das letzte Produkt, der Chylus, den der Brustgang aufnimmt und ins Blut ergiesst, ist dieselbe Lymphe, welche von jedem einzelnen Eingeweide und Organe excernirt, von der Haut und dem lymphatischen Systeme im unmittelbaren Processe der Verwandlung allenthalben gewonnen wird, und die allenthalben schon bereitet ist. Die niedrigen Thierorganisationen, die ohnehin nichts als eine zum häutigen Punkte oder Röhrchen — einem einfachen Darmkanal — geronnene Lymphe sind, gehen nicht über diese unmittelbare Verwandlung hinaus. Der vermittelte Verdauungs-Process, in den Thierorganisationen, ist in Rücksicht auf sein eigenthümliches Produkt ein eben solcher Ueberfluss, als bei Pflanzen ihre durch sogenannte Geschlechts-Differenz vermittelte Saamen-Erzeugung. — Die *Faeces* zeigen, besonders bei Kindern, bei denen die Vermehrung der Materie doch am meisten hervorsticht, häufig den grössten Theil der Nahrungsmittel unverändert, vornehmlich mit thierischen Stoffen, der Galle, Phosphor und dergleichen vermischt, und als die Hauptwirkung des Organismus, diese seine eigenen Produktionen zu überwinden und wegzuschaffen. — Der Schluss des Organismus ist darum nicht der Schluss der äussern Zweckmässigkeit, weil er nicht dabei stehen bleibt, seine Thätigkeit und Form gegen das äussere Objekt zu richten, sondern diesen Process, der wegen seiner Aeusserlichkeit auf dem Sprunge steht, mechanisch und chemisch zu werden, selbst zum Objekt macht. Dies Verhalten ist als die zweite Prämisse im allgemeinen Schlusse der Zweckthätigkeit exponirt worden (§. 209.). — Der Organismus ist ein Zusammengehen seiner mit sich selbst in seinem äussern Process, er nimmt und gewinnt aus ihm nichts als den Chylus, jene seine allgemeine Animalisation, und ist so als fürsichseiender lebendiger Begriff eben so sehr disjunktive Thätigkeit, welche diesen Process von sich wegschafft, von seinem Zorne gegen das Objekt, dieser einseitigen Subjektivität abstrahirt, und

dadurch das **für sich** wird, was er an sich ist, — subjektive, nicht neutrale, Identität seines Begriffs und seiner Realität, — so das Ende und Produkt seiner Thätigkeit als das findet, was er schon von Anfang und ursprünglich ist. Hiedurch ist die **Befriedigung vernünftig**; der in die äussere Differenz gehende Process schlägt in den Process des Organismus mit sich selbst um, und das Resultat ist nicht die blosse Hervorbringung eines Mittels, sondern des Zwecks, Zusammenschliessen mit sich.

§. 366.

Durch den Process mit der äussern Natur giebt das Thier der Gewissheit seiner selbst, seinem subjektiven Begriff, die Wahrheit, Objektivität, als **einzelnes** Individuum. Diese **Produktion** seiner ist so Selbsterhaltung oder **Reproduktion**, aber ferner **an sich** ist die Subjektivität, Produkt geworden, zugleich als **unmittelbare** aufgehoben; der Begriff so mit sich selbst zusammengegangen, ist bestimmt als **konkretes Allgemeines**, **Gattung**, die in Verhältniss und Process mit der Einzelnheit der Subjektivität tritt.

c. Gattungs-Process.

§. 367.

Die Gattung ist in **ansichseiender** einfacher Einheit mit der Einzelnheit des Subjekts, dessen konkrete Substanz sie ist. Aber das Allgemeine ist Urtheil, um aus dieser seiner Diremtion an ihm selbst **für sich seiende Einheit** zu werden, um als **subjektive** Allgemeinheit sich in Existenz zu setzen. Dieser Process ihres mit sich selbst Zusammenschliessens enthält wie die Negation der nur innerlichen Allgemeinheit der Gattung, so die Negation der nur unmittelbaren Einzelnheit, in welcher das Lebendige als noch natürliches ist; die im vorhergehenden Processe (vorherg. §.) aufgezeigte Negation derselben ist nur die erste, nur die unmittelbare. In diesem Processe der Gattung geht das nur Lebendige nur unter, denn es tritt als solches nicht über die Natürlichkeit hinaus. Die Momente des Processes der Gattung aber, da sie das noch nicht subjektive Allgemeine, noch nicht Ein Subjekt, zur Grundlage haben, fallen auseinander und existiren als

mehrere besondere Processe, welche in Weisen des Todes des Lebendigen ausgehen.

α) Die Gattung und die Arten,

§. 368.

In ihrer ansichseienden Allgemeinheit besondert sich die Gattung zunächst in Arten überhaupt. Die unterschiedenen Gebilde und Ordnungen der Thiere haben den allgemeinen, durch den Begriff bestimmten Typus des Thiers zum Grunde liegen, welchen die Natur theils in den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung von der einfachsten Organisation an bis zu der vollendetsten, in welcher sie Werkzeug des Geistes ist, theils unter den verschiedenen Umständen und Bedingungen der elementarischen Natur darstellt. Zur Einzelnheit fortgebildet ist die Art des Thieres, sich an und durch sich selbst von den andern unterscheidend, und durch die Negation derselben für sich. So in feindlichem Verhalten andere zur unorganischen Natur herabsetzend, ist der gewaltsame Tod das natürliche Schicksal der Individuen.

Es ist in der Zoologie, wie in den Naturwissenschaften überhaupt, mehr darum zu thun gewesen, für das subjektive Erkennen sichere und einfache Merkmale der Klassen, Ordnungen u. s. f. aufzufinden. Erst seitdem man diesen Zweck sogenannter künstlicher Systeme bei der Erkenntniss der Thiere mehr aus den Augen gesetzt hat, hat sich eine grössere Ansicht eröffnet, welche auf die objektive Natur der Gebilde selbst geht; unter den empirischen Wissenschaften ist schwerlich eine, welche in neuern Zeiten so grosse Erweiterungen, nicht vorzugsweise in der Masse von Beobachtungen, denn daran hat es in keiner Wissenschaft gefehlt, sondern nach der Seite erlangt hat, dass ihr Material sich gegen den Begriff hin gearbeitet hat, als die Zoologie durch ihre Hülfswissenschaft, die vergleichende Anatomie. Wie die sinnige Naturbetrachtung (der französischen Naturforscher vornehmlich) die Eintheilung der Pflanzen in Monokotyledonen und Dikotyledonen, ebenso hat sie den schlagenden Unterschied aufgenommen, den in der Thierwelt die Abwesenheit oder das Dasein der Rückenwirbel macht; die

Grundeintheilung der Thiere ist auf diese Weise zu derjenigen im Wesentlichen zurückgeführt worden, welche schon Aristoteles gesehen hat. — Näher ist alsdann theils an den einzelnen Gebilden der Habitus, als ein die Konstruktion aller Theile bestimmender Zusammenhang zur Hauptsache gemacht worden, so dass der grosse Stifter der vergleichenden Anatomie, Cuvier, sich rühmen konnte, aus einem einzelnen Knochen die wesentliche Natur des ganzen Thieres erkennen zu können. Theils ist der allgemeine Typus des Thiers durch die verschiedenen, noch so unvollkommnen und disparat erscheinenden Gebilde verfolgt und in der kaum beginnenden Andeutung, so wie in der Vermischung der Organe und Funktionen, ihre Bedeutung erkannt, und eben dadurch über und aus der Besonderheit in seine Allgemeinheit erhoben worden. — Eine Hauptseite dieser Betrachtung ist die Erkenntniss, wie die Natur diesen Organismus an das besondere Element, in das sie ihn wirft, an Klima, Kreis der Ernährung, überhaupt an die Welt, in der er aufgeht (die auch eine einzelne Pflanzen- oder andere Thiergattung sein kann), anbildet und anschmiegt. Aber für die specielle Bestimmung ist ein richtiger Instinkt darauf gefallen, die Unterscheidungsbestimmungen auch aus den Zähnen, Klauen und dergleichen, — aus den Waffen zu nehmen, denn sie sind es, wodurch das Thier selbst sich gegen die andern als ein Fürsichseiendes setzt und erhält, d. i. sich selbst unterscheidet.

Die Unmittelbarkeit der Idee des Lebens ist es, dass der Begriff nicht als solcher im Leben existirt, sein Dasein daher sich den vielfachen Bedingungen und Umständen der äussern Natur unterwirft, und in den ärmlichsten Formen erscheinen kann; die Fruchtbarkeit der Erde lässt Leben allenthalben und auf alle Weisen ausschlagen. Die Thierwelt kann fast noch weniger als die andern Sphären der Natur, ein in sich unabhängiges vernünftiges System von Organisation darstellen, an den Formen, die durch den Begriff bestimmt wären, festhalten und sie gegen die Unvollkommenheit und Vermischung der Bedingungen vor Vermengung, Verkümmerung und Uebergängen bewahren. — Diese Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt unterwirft nicht nur die Bildung der Individuen äusserlichen Zufälligkeiten,

das entwickelte Thier (und der Mensch am meisten) ist Monstrositäten ausgesetzt, sondern auch die Gattungen ganz den Veränderungen des äussern allgemeinen Naturlebens, dessen Wechsel das Thier mit durchlebt (vergl. Anm. §. 392.) und damit nur ein Wechsel von Gesundheit und Krankheit ist. Die Umgebung der äusserlichen Zufälligkeit enthält fast nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung von Gefahren auf sein Gefühl aus, das ein unsicheres, angstvolles, unglückliches ist.

β) Das Geschlechts-Verhältniss.

§. 369.

Die erste Diremtion der Gattung in Arten und die Fortbestimmung derselben zum unmittelbaren ausschliessenden Fürsichsein der Einzelnheit ist nur ein negatives und feindliches Verhalten gegen andere. Aber die Gattung ist ebenso wesentlich affirmative Beziehung der Einzelnheit auf sich in ihr; so dass sie, indem sie, ausschliessend, ein Individuum gegen ein anderes Individuum ist, in dieses andere sich kontinuirt und sich selbst in diesem Andern empfindet. Dies Verhältniss ist Process, der mit dem Bedürfnisse beginnt, indem das Individuum als Einzelnes der immanenten Gattung nicht angemessen, und zugleich deren identische Beziehung auf sich in Einer Einheit ist; es hat so das Gefühl dieses Mangels. Die Gattung in ihm ist daher als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit der Trieb, im Andern seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integriren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschliessen und zur Existenz zu bringen, — die Begattung.

§. 370.

Das Produkt ist die negative Identität der differenten Einzelnheiten, als gewordene Gattung ein geschlechtsloses Leben. Aber nach der natürlichen Seite ist es nur an sich diese Gattung, verschieden von den Einzelnen, deren Differenz in ihm untergegangen ist, selbst ein unmittelbar Einzelnes, welches die Bestimmung hat, sich zu derselben natürlichen Individualität, der gleichen

Differenz und Vergänglichkeit zu entwickeln. Dieser Process der Fortpflanzung geht in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus. Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen, die im Processe der Begattung ihre Bestimmung erfüllt, und in sofern sie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen.

γ) Die Krankheit des Individuums.

§. 371.

In den zwei betrachteten Verhältnissen geht der Process der Selbstvermittlung der Gattung mit sich durch ihre Diremtion in Individuen und das Aufheben ihres Unterschiedes vor. Aber indem sie ferner (§. 357.) die Gestalt äusserer Allgemeinheit, der unorganischen Natur gegen das Individuum annimmt, bringt sie auf abstrakte negative Weise sich an ihm zur Existenz. Der einzelne Organismus kann, in jenem Verhältnisse der Aeusserlichkeit seines Daseins, seiner Gattung ebensowohl auch nicht entsprechend sein, als in ihr sich in sich zurückkehrend erhalten (§. 366.). — Er befindet sich im Zustande der Krankheit, in sofern eines seiner Systeme oder Organe im Konflikt mit der unorganischen Potenz erregt, sich für sich festsetzt und in seiner besondern Thätigkeit gegen die Thätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurch gehender Process hiemit gehemmt ist.

§. 372.

Die eigenthümliche Erscheinung der Krankheit ist daher, dass die Identität des ganzen organischen Processes sich als successiver Verlauf der Lebensbewegung durch seine unterschiedenen Momente, die Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, d. i. als Fieber darstellt, welches aber als Verlauf der Totalität gegen die vereinzelte Thätigkeit ebenso sehr der Versuch und Beginn der Heilung ist.

§. 373.

Das Heilmittel erregt den Organismus dazu, die besondere Erregung, in der die formelle Thätigkeit des Ganzen fixirt ist, aufzuheben und die Flüssigkeit des besondern Organs oder Systems in das Ganze herzustellen. Dies bewirkt das Mittel dadurch, dass es ein Reiz, aber

ein schwer zu Assimilirendes und zu Ueberwindendes ist, und dass damit dem Organismus ein Aeusserliches dargeboten wird, gegen welches er seine Kraft aufzubieten genöthigt ist. Gegen ein Aeusserliches sich richtend, tritt er aus der mit ihm identisch gewordenen Beschränktheit, in welcher er befangen war, und gegen welche er nicht reagiren kann, in sofern es ihm nicht als Objekt ist.

Der Hauptgesichtspunkt, unter welchem die Arzneimittel betrachtet werden müssen, ist, dass sie ein Unverdauliches sind. Aber die Bestimmung von Unverdaulichkeit ist relativ, jedoch nicht in dem unbestimmten Sinne, dass dasjenige nur leicht verdaulich heisst, was schwächere Konstitutionen vertragen können; dergleichen ist für die kräftigere Individualität vielmehr unverdaulich. Die immanente Relativität, des Begriffes, welche im Leben ihre Wirklichkeit hat, ist qualitativer Natur, und besteht, in quantitativer Rücksicht ausgedrückt, in sofern sie hier gilt, — in einer um so höheren Homogeneität, je selbstständiger in sich die Entgegengesetzten sind. Für die niedrigern, zu keiner Differenz in sich gekommenen animalischen Gebilde, ist nur das individualitätslose Neutrale, das Wasser, wie für die Pflanze, das Verdauliche; für Kinder ist das Verdauliche theils die ganz homogene animalische Lymphe, die Muttermilch, ein schon verdautes oder vielmehr nur in Animalität unmittelbar und überhaupt umgewandeltes und in ihr selbst weiter nicht differenzirtes; — theils von differenten Substanzen solche, die noch am wenigsten zur Individualität gereift sind. Substanzen dieser Art sind hingegen unverdaulich für die erstarkten Naturen. Diesen sind dagegen thierische Substanzen als das Individualisirte, oder die vom Lichte zu einem kräftigern Selbst gezeitigten und deswegen geistig genannten vegetabilischen Säfte, ein Verdaulicheres, als z. B. die, noch bloss in der neutralen Farbe und dem eigenthümlichen Chemismus näher stehenden vegetabilischen Produktionen. Durch ihre intensivere Selbstigkeit machen jene Substanzen einen um so stärkern Gegensatz; aber eben dadurch sind sie homogenere Reize. — Die Arzneimittel sind in sofern negative Reize, Gifte; ein Erregendes und zugleich Unverdauliches, wird dem in der Krankheit sich entfremdeten Organismns als ein ihm äusserliches Fremdes dargeboten, gegen welches er sich zusammennehmen und

in Process treten muss, durch den er zum Selbstgefühl und seiner Subjektivität wieder gelange. — So ein leerer Formalismus der Brownianismus war, wenn er das ganze System der Medicin sein sollte, und wenn die Bestimmung der Krankheiten auf Sthenie und Asthenie und etwa noch auf direkte und indirekte Asthenie, und die Wirksamkeit der Mittel auf Stärken und Schwächen, und wenn diese Unterschiede ferner auf Kohlen- und Stickstoff mit Sauer- und Wasserstoff, oder magnetisches, elektrisches und chemisches Moment, und dergleichen ihn naturphilosophisch machen sollende Formeln reducirt wurden, so hat er doch wohl mit dazu beigetragen, die Ansicht des bloss Partikulären und Specifischen sowohl der Krankheiten als der Mittel zu erweitern, und in beiden vielmehr das Allgemeine als das Wesentliche zu erkennen. Durch seinen Gegensatz gegen die vorherige im Ganzen mehr asthenisirende Methode hat sich auch gezeigt, dass der Organismus gegen die entgegengesetzteste Behandlungsart nicht auf eine so entgegengesetzte, sondern häufig auf eine wenigstens in den Endresultaten gleiche und daher allgemeine Weise reagirt, und dass seine einfache Identität mit sich als die substantielle und wahrhaft wirksame Thätigkeit gegen eine partikulare Befangenheit einzelner seiner Systeme in specifischen Reizen sich beweist. — So allgemein und daher im Vergleich mit den so mannichfachen Krankheitserscheinungen ungenügend die im §. und in der Anm. vorgetragenen Bestimmungen sind, so sehr ist es nur die feste Grundlage des Begriffs, welche sowohl durch das Besondere hindurch zu führen, als vollends das, was der in die Aeusserlichkeiten des Specifischen versenkten Gewohnheit als extravagant und bizarr, sowohl in Krankheitserscheinungen als in Heilweisen, vorkommt, verständlich zu machen vermag.

§. 374.

In der Krankheit ist das Thier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besondern Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten. Sein Organismus ist als Dasein von einer quantitativen Stärke und zwar seine Entzweiung zu überwinden aber ebensowohl ihr zu unterliegen, und darin eine Weise seines Todes zu haben, fähig. Ueberhaupt

hebt die Ueberwindung und das Vorübergehen einzelner Unangemessenheit die allgemeine Unangemessenheit nicht auf, welche das Individuum darin hat, dass seine Idee die unmittelbare ist, als Thier innerhalb der Natur steht und dessen Subjektivität nur an sich der Begriff aber nicht für sich selbst ist. Die innere Allgemeinheit bleibt daher gegen die natürliche Einzelnheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt leidet und untergeht, weil sein Dasein als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich hat, somit nicht deren entsprechende Realität ist.

δ) Der Tod des Individuums aus sich selbst.

§. 375.

Die Allgemeinheit, nach welcher das Thier als einzelnes eine endliche Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstrakte Macht in dem Ausgang des selbst abstrakten, innerhalb seines vorgehenden Processes (§. 356.). Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelnheit einbildet, aber hiemit in sofern sie abstrakt und unmittelbar ist, nur eine abstrakte Objektivität erreicht, worin seine Thätigkeit sich abgestumpft, verknöchert, und das Leben zur processlosen Gewohnheit geworden ist, so dass es sich so aus sich selbst tödtet.

§. 376.

Aber diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist das Aufheben des formellen Gegensatzes, der unmittelbaren Einzelnheit und der Allgemeinheit der Individualität, und dies nur die eine und zwar die abstrakte Seite, der Tod des Natürlichen. Die Subjektivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so an sich das absolute Insichsein der Wirklichkeit und die konkrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen; das letzte Aussersichsein der Natur ist aufgehoben, und der in

ihr nur an sich seiende Begriff ist damit für sich geworden. — Die Natur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjektivität des Begriffs, deren Objektivität selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelnheit, die konkrete Allgemeinheit ist, so dass der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat, — der Geist.

Dritter Theil.

Philosophie des Geistes.

Einleitung.

§. 377.

Die Erkenntniss des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, dies absolute Gebot hat weder an sich, noch da wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung, nur einer Selbsterkenntniss nach den partikularen Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntniss des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, — des Wesens selbst als Geistes. Ebenso wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntniss, welche von andern Menschen gleichfalls die Besonderheiten, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, — eine Kenntniss, die theils nur unter Voraussetzung der Erkenntniss des Allgemeinen, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, theils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, unwahren Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum Substantiellen, dem Geiste selbst, nicht dringt.

§. 378.

Der Pneumatologie oder sogenannten rationellen Psychologie, als abstrakter Verstandesmetaphysik, ist

bereits in der Einleitung Erwähnung geschehen. Die empirische Psychologie hat den konkreten Geist zu ihrem Gegenstande, und wurde, seitdem nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften die Beobachtung und Erfahrung zur vornehmlichen Grundlage der Erkenntniss des Konkreten geworden, auf dieselbe Weise getrieben, so dass theils jenes Metaphysische ausserhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner konkreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, theils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Thätigkeiten u. s. f. hielt und die spekulative Betrachtung daraus verbannte. — Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntniss des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschliessen.

§. 379.

Das Selbstgefühl von der lebendigen Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbstständig vorgestellten Vermögen, Kräfte oder was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten Thätigkeiten. Noch mehr aber führen die Gegensätze, die sich sogleich darbieten, von der Freiheit des Geistes und von dem Determinirtwerden desselben, ferner von der freien Wirksamkeit der Seele im Unterschiede von der ihr äusserlichen Leiblichkeit, und wieder der innige Zusammenhang beider, auf das Bedürfniss hier zu begreifen. Insbesondere haben die Erscheinungen des animalischen Magnetismus in neuern Zeiten auch in der Erfahrung die substantielle Einheit der Seele und die Macht ihrer Idealität zur Anschauung gebracht, wodurch alle die festen Verstandesunterschiede in Verwirrung gesetzt, und eine spekulative Betrachtung für die Auflösung der Widersprüche unmittelbarer als nothwendig gezeigt wird.

§. 380.

Die konkrete Natur des Geistes bringt für die Betrachtung die eigenthümliche Schwierigkeit mit sich, dass

die besondern Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs nicht zugleich als besondere Existenzen zurück und seinen tiefern Gestaltungen gegenüber bleiben, wie dies in der äussern Natur der Fall ist, wo die Materie und Bewegung ihre freie Existenz als Sonnensystem hat, die Bestimmungen der Sinne auch rückwärts als Eigenschaften der Körper und noch freier als Elemente existiren u. s. f. Die Bestimmungen und Stufen des Geistes dagegen sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höhern Entwicklungsstufen. Es geschieht dadurch, dass an einer niedrigern, abstraktern Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit. Oberflächlicherweise kann daher in der Empfindung, welche nur eine abstrakte Form ist, jener Inhalt, das Religiöse, Sittliche u. s. f., wesentlich seine Stelle und sogar Wurzel zu haben, und seine Bestimmungen als besondere Arten der Empfindung zu betrachten nothwendig scheinen. Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nöthig, um sie nach ihrer impirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhanden sind, und auf diese Weise einen Inhalt zu anticipiren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet (z. B. beim natürlichen Erwachen das Bewusstsein, bei der Verrücktheit den Verstand u. s. f.).

Begriff des Geistes.

§. 381.

Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist. Die Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äusserliche Objektivität hat, diese seine Entäusserung aber aufgehoben, und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.

§. 382.

Das Wesen des Geistes ist deswegen formell die

Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung kann er von allem Aeusserlichen und seiner eigenen Aeusserlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahiren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich sein. Diese Möglichkeit ist seine abstrakte für-sich-seiende Allgemeinheit in sich.

§. 383.

Diese Allgemeinheit ist auch sein Dasein. Als für sich seiend ist das Allgemeine sich besondernd und hierin Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die Manifestation. Er ist nicht irgend eine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Aeusserung und Aeusserlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre; so dass er nicht Etwas offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit.

§. 384.

Das Offenbaren, welches als die abstrakte Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, Setzen der Natur als seiner Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich Voraussetzen der Welt als selbstständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seins, in welchem er die Affirmation und Wahrheit seiner Freiheit sich giebt.

Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. — Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies war hier der Vorstellung gegeben, und was an sich das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.

Eintheilung.

§. 385.

Die Entwicklung des Geistes ist:
dass er

I. in der Form der Beziehung auf sich selbst ist, innerhalb seiner ihm die ideelle Totalität der Idee, d. i. dass das, was sein Begriff ist, für ihn wird, und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d. i. frei zu sein, — subjektiver Geist;

II. in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist, — objektiver Geist;

III. in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objektivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit, — der absolute Geist.

§. 386.

Die zwei ersten Theile der Geisteslehre befassen den endlichen Geist. Der Geist ist die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier ihre Bedeutung der Unangemessenheit des Begriffs und der Realität mit der Bestimmung, dass sie das Scheinen innerhalb seiner ist, — ein Schein, den an sich der Geist sich als eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben für sich die Freiheit als sein Wesen zu haben und zu wissen, d. i. schlechthin manifestirt zu sein. Die verschiedenen Stufen dieser Thätigkeit auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Bestimmung des endlichen Geistes ist, sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluten Wahrheit das Vorfinden einer Welt als einer vorausgesetzten, das Erzeugen derselben als einer von ihm gesetzten, und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind, — einer Wahrheit, zu deren unendlichen Form der Schein als zum Wissen derselben sich reinigt.

Die Bestimmung der Endlichkeit wird vornehmlich vom Verstande in der Beziehung auf den Geist und die Vernunft fixirt; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verstandes, sondern auch für eine moralische und religiöse Angelegenheit, den Standpunkt

der Endlichkeit als einen letzten festzuhalten, so wie dagegen für eine Vermessenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit desselben über ihn hinausgehen zu wollen. — Es ist aber wohl vielmehr die schlechteste der Tugenden, eine solche Bescheidenheit des Denkens, welche das Endliche zu einem schlechthin Festen, einem Absoluten macht, und die ungründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehen zu bleiben. Die Bestimmung der Endlichkeit ist längst an seinem Orte, in der Logik, beleuchtet und erörtert worden; diese ist dann ferner für die weiter bestimmten aber immer noch einfachen Gedankenformen der Endlichkeit, wie die übrige Philosophie für die konkreten Formen derselben nur dies Aufzeigen, dass das Endliche nicht ist, d. i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein Uebergehen und Ueber sich hinausgehen ist. — Dieses Endliche der bisherigen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein Anderes und in einem Andern zu haben; der Geist aber, der Begriff und das an sich Ewige, ist es selbst, dieses Vernichtigen des Nichtigen, das Vereiteln des Eiteln in sich selbst zu vollbringen. — Die erwähnte Bescheidenheit ist das Festhalten dieses Eiteln, des Endlichen, gegen das Wahre, und darum selbst das Eitle. Diese Eitelkeit wird sich in der Entwicklung des Geistes selbst als seine höchste Vertiefung in seine Subjektivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt, als das Böse, ergeben.

Erste Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der subjektive Geist.

§. 387.

Der Geist in seiner Idealität sich entwickelnd ist der Geist als erkennend. Aber das Erkennen wird hier nicht bloss aufgefasst, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist (§. 223.), sondern wie der konkrete Geist sich zu demselben bestimmt.

Der subjektive Geist ist:

A. An sich oder unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist; — Gegenstand der

Anthropologie.

B. Für sich oder vermittelt, noch als identische Reflexion in sich und in Anderes; der Geist im Verhältniss oder Besonderung; Bewusstsein, — der Gegenstand der

Phänomenologie des Geistes.

C. Der sich in sich bestimmende Geist, als Subjekt für sich, der Gegenstand der

Psychologie.

In der Seele erwacht das Bewusstsein; das Bewusstsein setzt sich als Vernunft die unmittelbar zur sich wissenden Vernunft erwacht ist, welche sich durch ihre Thätigkeit zur Objektivität, zum Bewusstsein ihres Begriffs befreit.

Wie im Begriffe überhaupt die Bestimmtheit, die an ihm vorkommt, Fortgang der Entwicklung ist, so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und in der Fortbestimmung, Vorwärtsgehen seinem Ziele zu, sich zu

dem zu machen und für sich zu werden das was er an sich ist. Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Process, und das Produkt derselben, dass für den Geist (d. i. die Form desselben, die er in ihr hat) das ist, was er im Beginn derselben an sich oder damit nur für uns war. — Die psychologische sonst gewöhnliche Betrachtungsweise giebt an, erzählungsweise, was der Geist oder die Seele ist, was ihr geschieht, was sie thut; so dass die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als Aeusserungen zum Vorschein kommen, aus denen soll erkannt werden, was sie ist, — in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewusstsein darüber, dass die Aeusserung dessen, was sie ist, im Begriffe dasselbe für sie setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat. — Von dem hier betrachtenden Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich nur auf die einzelnen Subjekte als solche, dass der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als in seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Aeusserungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschliessens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

A.

Anthropologie.

Die Seele.

§. 388.

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. Ausserdem, dass in der Idee überhaupt dies Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Uebergehen im Begriff die bestimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, dass die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelnheit ausser-sich-seiende, sondern in ihrer Kon-

kretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geist ist.

§. 389.

Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, so die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so dass er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstrakten Bestimmung ist sie nur der Schlaf des Geistes; — der passive νοῦς des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist.

Die Frage um die Immaterialität der Seele kann nur dann noch ein Interesse haben, wenn die Materie als ein Wahres einerseits, und der Geist als ein Ding andererseits vorgestellt wird. Sogar dem Physiker ist aber in neuern Zeiten die Materie unter den Händen dünner geworden; sie sind auf imponderable Stoffe als Wärme, Licht u. s. f. gekommen, wozu sie leicht auch Raum und Zeit rechnen könnten. Diese Imponderabilien, welche die der Materie eigenthümliche Eigenschaft der Schwere, in gewissem Sinne auch die Fähigkeit Widerstand zu leisten verloren, haben jedoch noch sonst ein sinnliches Dasein, ein Aussersichsein; der Lebensmaterie aber, die man auch darunter gezählt finden kann, fehlt nicht nur die Schwere, sondern auch jedes andere Dasein, wornach sie sich noch zum Materiellen rechnen liesse. In der That ist in der Idee des Lebens schon an sich das Aussersichsein der Natur aufgehoben und der Begriff, die Substanz des Lebens ist als Subjektivität, jedoch nur so dass die Existenz oder Objektivität noch zugleich an jenes Aussersichsein verfallen ist. Aber im Geiste als dem Begriffe, dessen Existenz nicht die unmittelbare Einzelnheit, sondern die absolute Negativität, die Freiheit ist, so dass das Objekt oder die Realität des Begriffes der Begriff selbst ist, ist das Aussersichsein, welches die Grundbestimmung der Materie ausmacht, ganz zur subjektiven Idealität des Begriffes, zur Allgemeinheit verflüchtigt. Der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, dass die Materie selbst keine Wahrheit hat.

Eine damit zusammenhängende Frage ist die nach der Gemeinschaft der Seele und des Körpers. Diese Gemeinschaft war als Faktum angenommen, und

es handelte sich allein darum, wie sie zu begreifen sei? Für die gewöhnliche Antwort kann angesehen werden, dass sie ein unbegreifliches Geheimniss sei. Denn in der That, wenn beide als absolut Selbstständige gegeneinander vorausgesetzt werden, sind sie einander ebenso undurchdringlich, als jede Materie gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenseitigen Nichtsein, ihren Poren, befindlich angenommen wird; wie denn Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewiesen, aber konsequent ihnen keine Gemeinschaft mit der Welt aufgebürdet hat. — Für gleichbedeutend mit dieser Antwort kann die nicht angesehen werden, welche alle Philosophen gegeben haben, seitdem dieses Verhältniss zur Frage gekommen ist. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, haben sämmtlich Gott als diese Beziehung angegeben, und zwar in dem Sinne dass die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Bestimmungen gegen einander sind und keine Wahrheit haben, so dass Gott bei jenen Philosophen, nicht bloss, wie oft der Fall ist, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit, sondern vielmehr als die allein wahrhafte Identität derselben gefasst wird. Diese Identität ist jedoch bald zu abstrakt, wie die Spinozistische, bald wie die Leibnitzische Monade der Monaden, zwar auch schaffend, aber nur als urtheilend, so dass es zu einem Unterschiede der Seele und des Leiblichen, Materiellen kommt, die Identität aber nur als Kopula des Urtheils ist, nicht zur Entwicklung und dem Systeme des absoluten Schlusses fortgeht.

§. 390.

Die Seele ist zuerst

a) in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, — die nur seiende, natürliche Seele;
b) tritt sie als individuell in das Verhältniss zu diesem ihrem unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstrakt für sich — fühlende Seele;
c) ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als wirkliche Seele.

a. Die natürliche Seele.

§. 391.

Die allgemeine Seele muss nicht als Weltseele gleichsam als ein Subjekt fixirt werden, denn sie ist nur

die allgemeine Substanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelnheit, Subjektivität, hat. So zeigt sie sich als einzelne aber unmittelbar nur als seiende Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat. Diese haben, so zu sagen, hinter ihrer Idealität freie Existenz, d. i. sie sind für das Bewusstsein Naturgegenstände, zu denen aber die Seele als solche sich nicht als zu äusserlichen verhält. Sie hat vielmehr an ihr selbst diese Bestimmungen als natürliche Qualitäten.

α) Natürliche Qualitäten.

§. 392.

Der Geist lebt 1) in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten, u. dgl. — ein Naturleben, das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt.

Es ist in neuern Zeiten viel vom kosmischen, siderischen, tellurischen Leben des Menschen die Rede geworden. Das Thier lebt wesentlich in dieser Sympathie; dessen specifischer Charakter so wie seine besondern Entwicklungen hängen bei Vielen ganz, immer mehr oder weniger, damit zusammen. Beim Menschen verlieren dergleichen Zusammenhange um so mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist. Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen, so wenig als die Schicksale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten. — Der Unterschied der Klimate enthält eine festere und gewaltigere Bestimmtheit. Aber den Jahreszeiten, Tageszeiten, entsprechen nur schwächere Stimmungen, die in Krankheitszuständen, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depression des selbstbewussten Lebens, sich vornehmlich nur hervorthun können. — Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des schwachen Verstandes finden sich bei Völkern, die weniger in der geistigen Freiheit fortgeschritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch einige wirkliche Zusammenhänge und darauf sich gründende wunderbar scheinende Voraussehungen von Zuständen und den daran sich knüpfenden Ereignissen. Aber mit

der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen. Das Thier wie die Pflanze bleibt dagegen darunter gebunden.

§. 393.

Das allgemeine planetarische Leben des Naturgeistes 2) besondert sich in die konkreten Unterschiede der Erde und zerfällt in die besondern Naturgeister, die im Ganzen die Natur der geographischen Erdtheile ausdrücken, und die Racenverschiedenheit ausmachen.

Der Gegensatz der terrestrischen Polarität, durch welchen das Land gegen Norden zusammengedrängter ist und das Uebergewicht gegen das Meer hat, gegen die südliche Hemisphäre aber getrennt in Zuspitzungen auseinander läuft, bringt in den Unterschied der Welttheile zugleich eine Modifikation, die Treviranus (Biolog. II. Thl.) in Ansehung der Pflanzen und Thiere aufgezeigt hat.

§. 394.

Dieser Unterschied geht in die Partikularitäten hinaus, die man Lokalgeister nennen kann, und die sich in der äusserlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlicher Bildung und Disposition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen.

So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besondern Nationen.

§. 395.

Die Seele ist 3) zum individuellen Subjekte vereinzelt. Diese Subjektivität kommt aber hier nur als Vereinzelung der Naturbestimmtheit in Betracht. Sie ist als der Modus des verschiedenen Temperaments, Talents, Charakters, Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen.

β) Natürliche Veränderungen.

§. 396.

An der Seele als Individuum bestimmt, sind die Unterschiede als Veränderungen an ihm, dem in ihnen

beharrenden Einen Subjekte und als Entwicklungsmomente desselben. Da sie in Einem physische und geistige Unterschiede sind, so wäre für deren konkretere Bestimmung oder Beschreibung die Kenntniss des gebildeten Geistes zu anticipiren.

Sie sind 1) der natürliche Verlauf der Lebensalter, von dem Kinde an, dem in sich eingehüllten Geiste, durch den entwickelten Gegensatz, die Spannung einer selbst noch subjektiven Allgemeinheit, Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoffnungen u. s. f., gegen die unmittelbare Einzelnheit, d. i. gegen die vorhandene denselben nicht angemessene Welt und die Stellung des auf der andern Seite noch unselbstständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Dasein zu derselben (Jüngling), zu dem wahrhaften Verhältniss, der Anerkennung der objektiven Nothwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen fertigen Welt, an deren sich an und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Thätigkeit eine Bewährung und Antheil verschafft, dadurch Etwas ist, wirkliche Gegenwart und objektiven Werth hat (Mann), — bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objektivität, welche Einheit als reell in die Unthätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äusserlichen Gegenwart gewinnt — (Greis).

§. 397.

2) Das Moment des reellen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst, so dass es sich in einem andern Individuum sucht und findet; — das Geschlechtsverhältniss, ein Naturunterschied einerseits der Subjektivität, die mit sich einig in der Empfindung der Sittlichkeit, Liebe u. s. f. bleibt, nicht zum Extreme des Allgemeinen in Zwecken, Staat, Wissenschaft, Kunst u. s. f. fortgeht, andererseits der Thätigkeit, die sich in sich zum Gegensatz allgemeiner, objektiver Interessen gegen die vorhandene, seine eigene und die äusserlich-weltliche, Existenz spannt, und jene in dieser zu einer erst hervorgebrachten Einheit verwirklicht. Das Geschlechtsverhältniss erlangt in der Familie seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung.

§. 398.

3) Das Unterscheiden der Individualität als Für-sich-

seiender gegen sich als nur Seiender, als unmittelbares Urtheil ist das Erwachen der Seele, welches ihrem in sich verschlossenen Naturleben zunächst als Naturbestimmtheit und Zustand, einem Zustande, dem Schlafe gegenübertritt. — Das Erwachen ist nicht nur für uns oder äusserlich vom Schlafe unterschieden; es selbst ist das Urtheil der individuellen Seele, deren Fürsichsein für sie die Beziehung dieser ihrer Bestimmung auf ihr Sein, das Unterscheiden ihrer selbst von ihrer noch ununterschiedenen Allgemeinheit ist. In das Wachsein fällt überhaupt alle selbstbewusste und vernünftige Thätigkeit des für sich seienden Unterscheidens des Geistes. — Der Schlaf ist Bekräftigung dieser Thätigkeit nicht als bloss negative Ruhe von derselben, sondern als Rückkehr aus der Welt der Bestimmtheiten, aus der Zerstreuung und dem Festwerden in den Einzelnheiten, in das allgemeine Wesen der Subjektivität, welches die Substanz jener Bestimmtheiten und deren absolute Macht ist.

Der Unterschied von Schlaf und Wachen pflegt zu einer der Vexirfragen, wie man sie nennen könnte, an die Philosophie gemacht zu werden (— auch Napoleon richtete bei einem Besuch der Universität zu Pavia diese Frage an die Klasse der Ideologie). Die im §. angegebene Bestimmtheit ist abstrakt, in sofern sie zunächst das Erwachen als natürliches betrifft, worin das Geistige allerdings implicite enthalten, aber noch nicht als Dasein gesetzt ist. Wenn konkreter von diesem Unterschiede, der in seiner Grundbestimmung derselbe bleibt, gesprochen werden sollte, so müsste das Fürsichsein der individuellen Seele schon bestimmt als Ich des Bewusstseins und als verständiger Geist genommen werden. Die Schwierigkeit, welche man dem Unterscheiden von jenen beiden Zuständen erregt, entsteht eigentlich erst, in sofern man das Träumen im Schlafe hinzunimmt und dann die Vorstellungen des wachen, besonnenen Bewusstseins auch nur als Vorstellungen, was die Träume gleichfalls seien, bestimmt. In dieser oberflächlichen Bestimmung von Vorstellungen kommen freilich beide Zustände überein, d. h. es wird damit über den Unterschied derselben hinweggesehen; und bei jeder angegebenen Unterscheidung des wachen Bewusstseins lässt sich zu der trivialen Bemerkung, dass dies doch auch nur Vorstellungen enthalte, zurückkehren. — Aber das Fürsichsein der wachen Seele konkret aufgefasst

ist Bewusstsein und Verstand, und die Welt des verständigen Bewusstseins ist ganz etwas anderes als ein Gemälde von blossen Vorstellungen und Bildern. Diese letztern als solche hängen vornehmlich äusserlich, nach den sogenannten Gesetzen der sogenannten Ideen-Association, auf unverständige Weise zusammen, wobei sich freilich auch hie und da Kategorien einmischen können. Im Wachen aber verhält sich wesentlich der Mensch als konkretes Ich, als Verstand; durch diesen steht die Anschauung vor ihm konkrete Totalität von Bestimmungen, in welcher jedes Glied, jeder Punkt seine durch und mit allen andern zugleich bestimmte Stelle einnimmt. So hat der Inhalt seine Bewährung nicht durch das blosse subjektive Vorstellen und Unterscheiden des Inhalts als eines Aeussern von der Person, sondern durch den konkreten Zusammenhang, in welchem jeder Theil mit allen Theilen dieses Komplexes steht. Das Wachen ist das konkrete Bewusstsein dieser gegenseitigen Bestätigung jedes einzelnen Momentes seines Inhalts durch alle übrigen des Gemäldes der Anschauung. Dies Bewusstsein hat dabei nicht nöthig deutlich entwickelt zu sein, aber diese umfassende Bestimmtheit ist im konkreten Selbstgefühl enthalten und vorhanden. — Um den Unterschied von Träumen und Wachen zu erkennen, braucht man nur den Kantischen Unterschied der Objektivität der Vorstellung (ihres Bestimmtseins durch Kategorien) von der Subjektivität derselben überhaupt vor Augen zu haben; zugleich muss man wissen, was so eben bemerkt worden, dass was im Geiste wirklich vorhanden ist, darum nicht auf explicite Weise in seinem Bewusstsein gesetzt zu sein nöthig hat, so wenig als die Erhebung des etwa fühlenden Geistes zu Gott in Form der Beweise vom Dasein Gottes vor dem Bewusstsein zu stehen nöthig hat, ungeachtet wie früher auseinandergesetzt worden, diese Beweise ganz nur den Gehalt und Inhalt jenes Gefühls ausdrücken.

γ) Empfindung.

§. 399.

Schlafen und Wachen sind zunächst zwar nicht blosse Veränderungen, sondern wechselnde Zustände, (Progress ins Unendliche). In diesem ihrem formellen negativen

Verhältniss ist ebenso sehr das affirmative vorhanden. In dem Fürsichsein der wachen Seele ist das Sein als ideelles Moment enthalten; sie findet so die Inhalts-Bestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substanz an sich in derselben sind, in sich selbst und zwar für sich. Als Bestimmtheit ist dies Besondere von der Identität des Fürsichseins mit sich, unterschieden und zugleich in dessen Einfachheit einfach enthalten, — Empfindung.

§. 400.

Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewusst- und verstandlosen Individualität, in der alle Bestimmtheit noch unmittelbar ist, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatze eines Objektiven gegen das Subjekt unentwickelt gesetzt, als seiner besondersten, natürlichen Eigenheit angehörig. Der Inhalt des Empfindens ist eben damit beschränkt und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Sein, dem qualitativen also und endlichen angehört.

Alles ist in der Empfindung, und wenn man will, Alles, was im geistigen Bewusstsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine Quelle und Ursprung in derselben; denn Quelle und Ursprung heisst nichts anders, als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint. Es genüge nicht, dass Grundsätze, Religion u. s. f. nur im Kopfe seien, sie müssen im Herzen, in der Empfindung sein. In der That, was man so im Kopfe hat, ist im Bewusstsein überhaupt, und der Inhalt demselben so gegenständlich, dass ebenso sehr als er in Mir, dem abstrakten Ich, überhaupt gesetzt ist, er auch von Mir nach meiner konkreten Subjektivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen ist solcher Inhalt Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseins; er ist also als mein eigenstes gesetzt. Das Eigene ist das vom wirklichen konkreten Ich ungetrennte, und diese unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Substanz und dem bestimmten Inhalte derselben ist eben dies Ungetrenntsein, in sofern es nicht zum Ich des Bewusstseins, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geistigkeit bestimmt ist. Dass übrigens Wille, Gewissen, Charakter, noch eine ganz andere Intensität und Festigkeit des Mein-eigenseins besitzen, als die Empfindung über-

haupt und der Komplex derselben, das Herz, liegt auch in den gewöhnlichen Vorstellungen. — Es ist freilich richtig zu sagen, dass vor allem das Herz gut sein müsse. Dass aber die Empfindung und das Herz nicht die Form sei, wodurch etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht u. s. f. gerechtfertigt sei, und die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur nichts sagendes oder vielmehr schlechtes-sagendes sei, sollte für sich nicht nöthig sein erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben als die, dass es wenigstens gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige u. s. f. Empfindungen und Herzen giebt; ja dass aus den Herzen nur solcher Inhalt kommt, ist in den Worten ausgesprochen: Aus dem Herzen kommen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Lästerung u. s. f. In solchen Zeiten, in welchen das Herz und die Empfindung zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird, — wird es nöthig an jene triviale Erfahrung zu erinnern, ebenso sehr als es auch heutigestages nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, dass das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und dass er das Empfinden mit diesem gemeint hat.

§. 401.

Was die empfindende Seele in sich findet, ist einerseits das natürliche Unmittelbare, als in ihr ideell und ihr zueigen gemacht. Andererseits wird umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichsein, das ist, wie es weiter in sich vertieft Ich des Bewusstseins und freier Geist ist, Angehörige, zur natürlichen Leiblichkeit bestimmt und so empfunden. Hienach unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges u. s. f. überhaupt jedes körperlichen Theils) ist, die dadurch Empfindung wird, dass sie im Fürsichsein der Seele innerlich gemacht, erinnert wird, — und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen ihm angehörigen Bestimmtheiten, die um als gefundene zu sein, um empfunden zu werden, verleiblicht werden. So ist die Bestimmtheit im Subjekt als in der Seele gesetzt. Wie die weitere Specifikation jenes Empfindens in dem Systeme der Sinne vorliegt, so systematisiren sich nothwendig auch die Bestimmtheiten des Empfindens, die aus dem Innern

kommen, und deren Verleiblichung, als in der lebendigen konkret entwickelten Natürlichkeit gesetzt, führt sich nach dem besondern Inhalt der geistigen Bestimmung in einem besondern Systeme der Organe des Leibes aus.

Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit. Die Sinne sind das einfache System der specificirten Körperlichkeit; a) die physische Idealität zerfällt in zwei, weil in ihr als unmittelbarer noch nicht subjektiver Idealität der Unterschied als Verschiedenheit erscheint, die Sinne des bestimmten Lichts (vergl. §. 317. ff.) und des Klangs (§. 300.). b) Die differente Realität ist sogleich für sich eine gedoppelte, — die Sinne des Geruchs und Geschmacks (§. 321. 322.); c) der Sinn der gediegenen Realität, der schweren Materie, der Wärme (§. 303.), der Gestalt (§. 310.). Um den Mittelpunkt der empfindenden Individualität ordnen sich diese Specifikationen einfacher, als in der Entwicklung der natürlichen Körperlichkeit.

Das System des innern Empfindens in seiner sich verleiblichenden Besonderung wäre würdig in einer eigenthümlichen Wissenschaft, einer psychischen Physiologie, ausgeführt und abgehandelt zu werden. Etwas von einer Beziehung dieser Art enthält schon die Empfindung der Angemessenheit oder Unangemessenheit einer unmittelbaren Empfindung zu dem für sich bestimmten sinnlichen Innern, — das Angenehme oder Unangenehme; wie auch die bestimmte Vergleichung im Symbolisiren der Empfindungen z. B. von Farben, Tönen, Gerüchen u. s. f. Aber es würde die interessanteste Seite einer psychischen Physiologie sein, nicht die blosse Sympathie sondern bestimmter die Verleiblichung zu betrachten, welche sich geistige Bestimmungen insbesondere als Affekte geben. Es wäre der Zusammenhang zu begreifen, durch welchen der Zorn und Muth in der Brust, im Blute, im irritablen Systeme, wie Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe dem Centrum des sensibeln Systemes empfunden wird. Es wäre ein gründlicheres Verständniss als bisher über die bekanntesten Zusammenhänge zu fassen, durch welche von der Seele heraus die Thräne, die Stimme überhaupt, näher die Sprache, Lachen, Seufzen, und dann noch viele andere Partikularisationen sich bilden, die gegen das Pathognomische und Physiogno-

mische zu liegen. Die Eingeweide und Organe werden in der Physiologie als Momente nur des animalischen Organismus betrachtet, aber sie bilden zugleich ein System der Verleiblichung des Geistigen, und erhalten hiedurch noch eine ganz andere Deutung.

§. 402.

Die Empfindungen sind, um ihrer Unmittelbarkeit und des Gefundenseins willen, einzelne und vorübergehende Bestimmungen, Veränderungen in der Substantialität der Seele, gesetzt in ihrem mit derselben identischen Fürsichsein. Aber dieses Fürsichsein ist nicht bloss ein formelles Moment des Empfindens; die Seele ist an sich reflektirte Totalität desselben — Empfinden der totalen Substantialität, die sie an sich ist, in sich, — fühlende Seele.

Für Empfindung und Fühlen giebt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchdringenden Unterschied an die Hand; doch sagt man etwa nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbstempfindung u. dgl., sondern Gefühl des Rechts, Selbstgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, dass die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des Findens, d. i. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstischkeit, die darin ist geht.

b. Die fühlende Seele.

§. 403.

Das fühlende Individuum ist die einfache Idealität, Subjektivität des Empfindens. Es ist darum zu thun, dass es seine Substantialität, die nur an sich seiende Erfüllung als Subjektivität setzt, sich in Besitz nimmt, und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloss natürliche, sondern innerliche Individualität; dies ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle Fürsichsein ist zu verselbstständigen und zu befreien.

Nirgend so sehr als bei der Seele und noch mehr beim Geiste ist es die Bestimmung der Idealität, die für das Verständniss am wesentlichsten festzuhalten ist, dass die Idealität Negation des Reellen, dieses aber zugleich aufbewahrt, virtualiter erhalten ist, ob es

gleich nicht existirt. Es ist die Bestimmung, die wir wohl in Ansehung der Vorstellungen des Gedächtnisses, vor uns haben. Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichthum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken u. s. f.; aber Ich bin darum doch ein ganz einfaches, — ein bestimmungsloser Schacht, in welchem alles dieses aufbewahrt ist ohne zu existiren. Erst wenn Ich mich an eine Vorstellung erinnere, bringe Ich sie aus jenem Innern heraus zur Existenz vor das Bewusstsein. In Krankheiten geschieht, dass Vorstellungen, Kenntnisse wieder zum Vorschein kommen, die seit vielen Jahren vergessen heissen, weil sie in so langer Zeit nicht ins Bewusstsein gebracht wurden. Wir waren nicht in ihrem Besitz, kommen etwa auch durch solche in der Krankheit geschehene Reproduktion nicht fernerhin in ihren Besitz, und doch waren sie in uns und bleiben noch fernerhin in uns. So kann der Mensch nie wissen, wie viele Kenntnisse er in der That in sich hat, ob er sie gleich vergessen habe; — sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, seiner Subjektivität als solcher, sondern nur seinem an sich seienden Sein an. Diese einfache Innerlichkeit ist und bleibt die Individualität in aller Bestimmtheit und Vermittlung des Bewusstseins, welche später in sie gesetzt wird. Hier ist diese Einfachheit der Seele zunächst als fühlende, in der die Leiblichkeit enthalten ist, und gegen die Vorstellung dieser Leiblichkeit, welche für das Bewusstsein und den Verstand eine ausser einander und ausser ihr seiende Materialität ist, festzuhalten. So wenig die Mannichfaltigkeit der vielen Vorstellungen ein Aussereinander und reale Vielheit in dem Ich begründet, so wenig hat das reale Auseinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie unmittelbar bestimmt, also natürlich und leiblich, aber das Aussereinander und die sinnliche Mannichfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele ebenso wenig als dem Begriffe als etwas Reales und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der existirende Begriff, die Existenz des Spekulativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache allgegenwärtige Einheit; wie für die Vorstellung der Leib Eine Vorstellung ist, und das unendlich Mannichfaltige seiner Materiatur und Organisation zur Einfachheit eines bestimmten Begriffs durchdrungen ist, so ist die Leiblich-

keit und damit alles das, was als in ihre Sphäre gehöriges Aussereinander fällt, in der fühlenden Seele zur *Idealität*, der *Wahrheit* der natürlichen Mannichfaltigkeit, reducirt. Die Seele ist *an sich* die Totalität der *Natur*, als individuelle Seele ist sie Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer *besondern* Welt, so dass diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur zu sich selbst verhält.

§. 404.

Als *individuell* ist die Seele *ausschliessend* überhaupt und den Unterschied *in sich* setzend. Das von ihr unterschieden werdende ist noch nicht ein äusseres Objekt wie im Bewusstsein, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität. Sie ist in diesem Urtheile Subjekt überhaupt, ihr Objekt ist ihre *Substanz*, welche zugleich ihr Prädikat ist. Diese Substanz ist nicht der Inhalt ihres Naturlebens, sondern als Inhalt der individuellen von Empfindung erfüllten Seele; da sie aber darin zugleich *besondere* ist, ist er ihre besondere Welt, in sofern diese auf implicite Weise in der Idealität des Subjekts eingeschlossen ist.

Diese Stufe des Geistes ist für sich die Stufe seiner Dunkelheit, indem sich ihre Bestimmungen nicht zu bewusstem und verständigem Inhalt entwickeln; sie ist in sofern überhaupt formell. Ein eigenthümliches Interesse erhält sie, in sofern sie als *Form* ist, und damit als *Zustand* erscheint (§. 380.), in welchen die schon weiter zu Bewusstsein und Verstand bestimmte Entwicklung der Seele wieder herab versinken kann. Die wahrhaftere Form des Geistes in einer untergeordneteren abstraktern existirend, enthält eine Unangemessenheit, welche die *Krankheit* ist. Es sind in dieser Sphäre einmal die abstrakten Gestaltungen der Seele für sich, das andremal dieselben auch darum als die Krankheitszustände des Geistes zu betrachten, weil diese ganz allein aus jenen zu verstehen sind.

α) Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit.

§. 405.

αα) Die fühlende Individualität zunächst ist zwar ein monadisches Individuum, aber als *unmittelbar* noch

nicht als Es selbst, nicht in sich reflektirtes Subjekt und darum passiv. Somit ist dessen selbstische Individualität ein von ihm verschiedenes Subjekt, das auch als anderes Individuum sein kann, von dessen Selbstischkeit es als eine Substanz, welche nur unselbstständiges Prädikat ist, durchzittert und auf eine durchgängig widerstandslose Weise bestimmt wird; dies Subjekt kann so dessen Genius genannt werden.

Es ist dies in unmittelbarer Existenz das Verhältniss des Kindes im Mutterleibe, — ein Verhältniss das weder bloss leiblich noch bloss geistig, sondern psychisch ist, — ein Verhältniss der Seele. Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein Selbst, noch nicht undurchdringlich, sondern ein widerstandloses; das andere ist dessen Subjekt, das einzelne Selbst beider. — Die Mutter ist der Genius des Kindes, denn unter Genius pflegt man die selbstische Totalität des Geistes zu verstehen, in sofern sie für sich existire, und die subjektive Substantialität eines Andern, das nur äusserlich als Individuum gesetzt ist, ausmache; Letzteres hat nur ein formelles Fürsichsein. Das Substantielle des Genius ist die ganze Totalität des Daseins, Lebens, Charakters nicht als blosse Möglichkeit oder Fähigkeit oder Ansich, sondern als Wirksamkeit und Bethätigung, als konkrete Subjektivität.

Bleibt man bei dem Räumlichen und Materiellen stehen, nach welchem das Kind als Embryo in seinen besondern Häuten u. s. f. existirt, und sein Zusammenhang mit der Mutter durch den Nabelstrang, Mutterkuchen u. s. f. vermittelt ist, so kommt nur die äusserliche anatomische und physiologische Existenz in sinnlichen und reflektirenden Betracht; für das Wesentliche, das psychische Verhältniss hat jenes sinnliche und materielle Aussereinander und Vermitteltsein keine Wahrheit. Es sind bei diesem Zusammenhange nicht bloss die in Verwunderung setzenden Mittheilungen von Bestimmungen, welche sich im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen u. s. f. der Mutter fixiren, vor Augen zu haben, sondern das ganze psychische Urtheil der Substanz, in welches die weibliche Natur wie im Vegetativen, die Monokotyledonen, in sich entzweibrechen kann, und worin das Kind so Krankheits- als die weitern Anlagen der Gestalt, Sinnesart, Charakters, Talents, Idiosynkrasien u. s. f. nicht mitge-

theilt bekommen, sondern ursprünglich in sich empfangen hat.

Von diesem magischen Verhältniss kommen anderwärts im Kreise des bewussten, besonnenen Lebens sporadische Beispiele und Spuren, etwa zwischen Freunden, inbesondere nervenschwachen Freundinnen (— ein Verhältniss, das sich zu den magnetischen Erscheinungen ausbilden kann), Eheleuten, Familiengliedern vor.

Die Gefühls-Totalität hat zu ihrem Selbst eine von ihr verschiedene Subjektivität, welche in der angeführten Form unmittelbarer Existenz dieses Gefühllebens auch ein anderes Individuum gegen dasselbe ist. Aber die Gefühls-Totalität ist bestimmt, ihr Fürsichsein aus ihr selbst in Einer und derselben Individualität zur Subjektivität zu erheben; diese ist das ihr dann inwohnende besonnene, verständige, vernünftige Bewusstsein. Für dieses ist jenes Gefühlsleben das nur ansichseiende substantielle Material, dessen vernünftiger, selbstbewusster, bestimmender Genius, die besonnene Subjektivität geworden ist. Jener Kern des Gefühls-Seins aber enthält nicht nur das für sich bewusstlose Naturell, Temperament u. s. f., sondern erhält auch (in der Gewohnheit s. nachher) alle weitern Bande und wesentlichen Verhältnisse, Schicksale, Grundsätze, — überhaupt alles, was zum Charakter gehört und an dessen Erarbeitung die selbstbewusste Thätigkeit ihren wichtigsten Antheil gehabt hat, — in seine einhüllende Einfachheit; das Gefühls-Sein ist so in sich vollkommen bestimmte Seele. Die Totalität des Individuums in dieser gedrungenen Weise ist unterschieden von der existirenden Entfaltung seines Bewusstseins, dessen Weltvorstellung, entwickelter Interessen, Neigungen u. s. f. Gegen dieses vermittelte Aussereinander ist jene intensive Form der Individualität der Genius genannt worden, der die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewusstsein sich ergeht, giebt. Diese koncentrirte Individualität bringt sich auch zur Erscheinung in der Weise, welche das Herz oder Gemüth genannt wird. Man sagt von einem Menschen, er habe kein Gemüth, in sofern er mit besonnenem Bewusstsein nach seinen bestimmten Zwecken, seien sie substantielle grosse Zwecke oder kleinliche und unrechte Interessen, betrachtet und handelt; ein gemüthlicher Mensch, heisst mehr, wer seine wenn auch beschränkte Ge-

fühls-Individualität walten lässt, und in deren Partikularitäten sich mit dieser ganzen Individualität befindet und von denselben völlig ausgefüllt ist. — Man kann aber von solcher Gemüthlichkeit sagen, dass sie weniger der Genius selbst, als das *Indulgere genio* ist.

§. 406.

ββ) Das Gefühlsleben als Form, Zustand des selbstbewussten, gebildeten besonnenen Menschen ist eine Krankheit, in der das Individuum sich unvermittelt zu dem konkreten Inhalte seiner selbst verhält, und davon sein besonnenes Bewusstsein seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat, — magnetischer Somnambulismus und mit ihm verwandte Zustände.

In dieser encyklopädischen Darstellung kann nicht geleistet werden, was für den Erweis der gegebenen Bestimmung des merkwürdigen durch den animalischen Magnetismus vornehmlich hervorgerufenen Zustandes zu leisten wäre, dass nämlich die Erfahrungen entsprechend seien. Hiefür müssten zuförderst die in sich so mannichfaltigen und von einander so sehr verschiedenen Erscheinungen unter ihre allgemeine Gesichtspunkte gebracht werden. Wenn das Faktische vor allem der Bewährung bedürftig scheinen könnte, so würde eine solche doch wieder für diejenigen überflüssig sein, um deren willen es einer solchen bedürfte, weil sie sich die Betrachtung dadurch höchst leicht machen, dass sie die Erzählungen, so unendlich zahlreich und so sehr sie durch die Bildung, Charakter u. s. f. der Zeugen beglaubigt sind, kurzweg für Täuschung und Betrug ausgeben und in ihrem *a priori*schen Verstande so fest sind, dass nicht nur gegen denselben alle Beglaubigung nichts vermag, sondern dass sie auch schon das geleugnet haben, was sie mit Augen gesehen. Um auf diesem Felde selbst das, was man mit diesen Augen sieht, zu glauben und noch mehr es zu begreifen, dazu ist die Grundbedingung, nicht in den Verstandeskategorien befangen zu sein. — Die Hauptmomente, auf welche es ankommt, mögen hier angegeben werden.

α) Zum konkreten Sein eines Individuums gehört die Gesammtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und partikularen, empirischen Verhältnisse, in denen es zu andern Menschen und mit der Welt über-

haupt steht. Diese Totalität macht seine Wirklichkeit so aus, dass sie ihm immanent und vorhin sein Genius genannt worden ist. Dieser ist nicht der wollende und denkende freie Geist; die Gefühlsform, in deren Versinken das Individuum hier betrachtet wird, ist vielmehr das Aufgeben seiner Existenz als bei sich selbst seiender Geistigkeit. Die nächste Folgerung aus der aufgezeigten Bestimmung in Beziehung auf den Inhalt ist, dass im Somnambulismus nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, partikularen Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewusstsein tritt. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philosophische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andern Boden, das zum freien Bewusstsein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken; es ist thöricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten.

β) Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiss von dieser seiner Wirklichkeit, welche die konkrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewusste, verständige Weise; er weiss sie wach in der Form des Zusammenhangs seiner mit den Bestimmungen derselben als einer von ihm unterschiedenen äussern Welt, und er weiss von dieser als einer ebenso verständig in sich zusammenhängenden Mannichfaltigkeit. In seinen subjektiven Vorstellungen, Plänen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die Vermittlung seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objektiven Existenzen vor Augen (vergl. §. 398. Anm.). — Dabei hat diese Welt, die ausser ihm ist, ihre Fäden so in ihm, dass was er für sich wirklich ist, aus denselben besteht; so dass er auch in sich so abstürbe, wie diese Aeusserlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in sich durch Religion, subjektive Vernunft und Charakter selbstständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zustandes, von dem hier die Rede, weniger fähig. — Für die Erscheinung jener Identität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwandten, Freunden u. s. f. auf Hinterbliebene haben kann, dass mit dem einen das andere stirbt oder abstirbt, (so konnte auch Cato nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit

war nicht weiter noch höher, als sie) — Heimweh und dergleichen.

γ) Indem aber die Erfüllung des Bewusstseins, die Aussenwelt desselben und sein Verhältniss zu ihr, eingehüllt und die Seele somit in Schlaf (im magnetischen Schlafe, Katalepsie, andern Krankheiten, z. B. der weiblichen Entwickelung, Nähe des Todes u. s. f.) versenkt wird, so bleibt jene immanente Wirklichkeit des Individuums dieselbe substantielle Totalität als ein Gefühlsleben, das in sich sehend, wissend ist. Weil es das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewusstsein ist, das in jenen Zustand des Fühlens herabgesetzt ist, behält es mit seinem Inhalte zwar das Formelle seines Fürsichseins, ein formelles Anschauen und Wissen, das aber nicht bis zum Urtheil des Bewusstseins fortgeht, wodurch sein Inhalt als äussere Objektivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die seine Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstanschauen des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, dass derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objektiv für das gesunde Bewusstsein ist, um den zu wissen es als besonnenes der verständigen Vermittlung in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz unmittelbar von ihm gewusst, geschaut werden kann. Dies Anschauen ist in sofern ein Hellsehen, als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist, und sich im Wesen des Zusammenhangs befindet, daher nicht an die Reihen der vermittelnden, einander äusserlichen Bedingungen gebunden ist, welche das besonnene Bewusstsein zu durchlaufen hat und in Ansehung deren es nach seiner eigenen äusserlichen Einzelnheit beschränkt ist. Dies Hellsehen ist aber, weil in seiner Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang ausgelegt ist, aller eigenen Zufälligkeit des Fühlens, Einbildens u. s. f. preisgegeben, ausserdem dass in sein Schauen fremde Vorstellungen (s. nachher) eintreten. Es ist darum nicht auszumachen, ob dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, Mehr ist, oder dessen, in dem sie sich täuschen. — Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und für einen wahrhaften, in sich allgemeiner Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten.[1]

[1] Plato hat das Verhältniss der Prophezeiung über-

δ) Eine wesentliche Bestimmung in diesem Gefühlsleben, dem die Persönlichkeit des Verstandes und Willens mangelt, ist diese, dass es ein Zustand der Passivität ist, ebenso wie der des Kindes im Mutterleibe. Das kranke Subjekt kommt daher und steht nach diesem Zustande unter der Macht eines Andern, des Magnetiseurs, so dass in diesem psychischen Zusammenhange beider das selbstlose nicht als persönlich wirkliche Individuum zu seinem subjektiven Bewusstsein das Bewusstsein jenes besonnenen Individuums hat, dass dies Andere dessen gegenwärtige subjektive Seele, dessen Genius ist, der es auch mit Inhalt erfüllen kann. Dass das somnambule Individuum Geschmäcke, Gerüche, die in dem, mit welchem es in Rapport ist, vorhanden sind, in sich selbst empfindet, dass es von dessen sonstigen gegenwärtigen Anschauungen und innern Vorstellungen, aber als den seinigen, weiss, zeigt diese substantielle Identität, in welcher die Seele, als die auch als konkrete wahrhaft immateriell ist, mit einer andern zu sein fähig ist. In dieser substantiellen Identität ist die Subjektivität des Bewusstseins nur Eine, und die Individualität des Kranken zwar ein Fürsichsein. aber ein leeres, sich nicht präsentes, wirkliches; dies formelle Selbst hat daher seine Erfüllungen an den Empfindungen, Vorstel-

---

haupt zum Wissen des besonnenen Bewusstsein besser erkannt, als viele Moderne, welche an den platonischen Vorstellungen vom Enthusiasmus leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des somnambulen Schauens zu haben meinten. Plato sagt im Timäus *(ed. Steph. III. p. 71. f.)* „damit auch der unvernünftige Theil der Seele einigermassen der Wahrheit theilhaftig werde, habe Gott die Leber geschaffen und ihr die Manteia, das Vermögen Gesichte zu haben, gegeben.“ Dass Gott der menschlichen Unvernunft dies Weissagen gegeben, davon, fügt er hinzu, ist dies ein hinreichender Beweis, dass kein besonnener Mensch eines wahrhaften Gesichtes theilhaftig wird, sondern es sei, dass im Schlafe der Verstand gefesselt oder durch Krankheit oder einen Enthusiasmus ausser sich gebracht ist. Richtig ist schon vor Alters gesagt worden, „zu thun und zu kennen das Seinige und sich selbst, steht nur den Besonnenen zu.“ Plato bemerkt sehr richtig, sowohl das Leibliche solches Schauens und Wissens als die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte, aber das Untergeordnete derselben unter das vernünftige Bewusstsein.

lungen des Andern, sieht, riecht, schmeckt, lies't, hört auch im Andern. Zu bemerken ist in dieser Beziehung noch, dass der Somnambule auf diese Weise in ein Verhältniss zu zwei Genien und zweifachem Inhalte zu stehen kommt, zu seinem eigenen und zu dem des Magnetiseurs. Welche Empfindungen oder Gesichte dieses formelle Vernehmen nun aus seinem eigenen Innern oder aus dem Vorstellen dessen, mit dem es in Rapport steht, erhält, anschaut und zum Wissen bringt, ist unbestimmt. Diese Unsicherheit kann die Quelle von vielen Täuschungen sein, begründet unter anderm auch die nothwendige Verschiedenheit, die unter den Ansichten der Somnambulen aus verschiedenen Ländern und unter dem Rapport zu verschieden gebildeten Personen, über Krankheitszustände und deren Heilungsweisen, Arzneimittel, auch wissenschaftliche und geistige Kategorien u. s. f. zum Vorschein gekommen ist.

ε) Wie in dieser fühlenden Substantialität der Gegensatz zum äusserlich Objektiven nicht vorhanden ist, so ist innerhalb seiner selbst das Subjekt in dieser Einigkeit, in welcher die Partikularitäten des Fühlens verschwunden sind, so dass, indem die Thätigkeit der Sinnesorgane eingeschlafen ist, dann das Gemeingefühl sich zu den besondern Funktionen bestimmt und mit den Fingern — insbesondere der Herzgrube, Magen — gesehen, gehört u. s. f. wird.

Begreifen heisst für die verständige Reflexion, die Reihe der Vermitttungen zwischen einer Erscheinung und anderem Dasein, mit welchem sie zusammenhängt, erkennen, den sogenannten natürlichen Gang, d. h. nach Verstandes-Gesetzen und Verhältnissen (z. B. der Kausalität, des Grundes u. s. f.) einsehen. Das Gefühlsleben, auch wenn es noch das nur formelle Wissen, wie in den erwähnten Krankheitszuständen, beibehält, ist gerade diese Form der Unmittelbarkeit, in welcher die Unterschiede vom Subjektiven und Objektiven, verständiger Persönlichkeit gegen eine äusserliche Welt, und jene Verhältnisse der Endlichkeit zwischen denselben, nicht vorhanden sind. Das Begreifen dieses verhältnisslosen und doch vollkommen erfüllten Zusammenhangs macht sich selbst unmöglich durch die Voraussetzung selbstständiger Persönlichkeiten gegen einander und gegen den Inhalt als eine objektive Welt, und durch die Vor-

aussetzung der Absolutheit des räumlichen und materiellen Auseinanderseins überhaupt.

β) Selbstgefühl.

§. 407.

αα) Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dies, sich in sich selbst zu unterscheiden und zum Urtheil in sich zu erwachen, nach welchem sie besondere Gefühle hat und als Subjekt in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist. Das Subjekt als solches setzt dieselben als seine Gefühle in sich. Es ist in diese Besonderheit der Empfindungen versenkt, und zugleich schliesst es durch die Idealität des Besondern sich darin mit sich als subjektivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise Selbstgefühl — und ist dies zugleich nur im besondern Gefühl.

§. 408.

ββ) Um der Unmittelbarkeit, in der das Selbstgefühl noch bestimmt ist, d. i. um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeschieden von der Geistigkeit ist, und indem auch das Gefühl selbst ein besonderes, hiemit eine partikulare Verleiblichung ist, ist das obgleich zum verständigen Bewusstsein gebildete Subjekt, noch der Krankheit fähig, dass es in einer Besonderheit seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag. Das erfüllte Selbst des verständigen Bewusstseins ist das Subjekt als in sich konsequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äussern, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewusstsein. In einer besondern Bestimmtheit aber befangen bleibend weist es solchem Inhalte nicht die verständige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellen Weltsysteme, welches ein Subjekt ist, zugehört. Das Subjekt befindet sich auf diese Weise im Widerspruche seiner in seinem Bewusstsein systematisirten Totalität, und der besondern in derselben nicht flüssigen und nicht ein- und untergeordneten Bestimmtheit, — die Verrücktheit.

Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist gleichfalls das ausgebildete, verständige Bewusstsein zu anticipiren,

welches Subjekt zugleich natürliches Selbst des Selbstgefühls ist. In dieser Bestimmung ist es fähig, in den Widerspruch seiner für sich freien Subjektivität und einer Besonderheit, welche darin nicht ideell wird und im Selbstgefühle fest bleibt, zu verfallen. Der Geist ist frei, und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als Seele, als Ding betrachtet worden, und nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seiendes ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der andern Seite auszugehen scheinen und ebenso die Heilung.

Als gesund und besonnen hat das Subjekt das präsente Bewusstsein der geordneten Totalität seiner individuellen Welt, in deren System es jeden vorkommenden besondern Inhalt der Empfindung, Vorstellung, Begierde, Neigung u. s. f. subsumirt, und an die verständige Stelle desselben einordnet; es ist der herrschende Genius über diese Besonderheiten. Es ist der Unterschied wie beim Wachen und Träumen, aber hier fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so dass er dem wirklichen Selbstgefühl angehört. Irrthum und dergleichen ist ein in jenen objektiven Zusammenhang konsequent aufgenommener Inhalt. Es ist aber im Konkreten oft schwer zu sagen, wo er anfängt Wahnsinn zu werden. So kann eine heftige aber ihrem Gehalt nach geringfügige Leidenschaft des Hasses u. s. f. gegen die vorauszusetzende höhere Besonnenheit und Halt in sich als ein Aussersichsein des Wahnsinnes erscheinen. Dieser enthält aber wesentlich den Widerspruch eines leiblich, seiend gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittlungen, welche das konkrete Bewusstsein ist. Der Geist als nur seiend bestimmt, in sofern ein solches Sein unaufgelöst in seinem Bewusstsein ist, ist krank. — Der Inhalt, der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die andern Leidenschaften, und Einbildungen, Hoffnungen, Liebe und Hass des Subjekts. Dieses Irdische wird frei, indem die Macht der Besonnenheit und des Allgemeinen, der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche nachlässt, von welcher dasselbe sonst unter-

worfen und versteckt gehalten wird; denn an sich vorhanden ist dies Böse in dem Herzen, weil dieses als unmittelbar natürlich und selbstisch ist. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, aber im Gegensatze und im Widerspruche gegen das Bessere und Verständige, das im Menschen zugleich ist, so dass dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist. — Die wahrhafte psychische Behandlung hält darum auch den Gesichtspunkt fest, dass die Verrücktheit nicht abstrakter Verlust der Vernunft weder nach der Seite der Intelligenz noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, sondern nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft, wie die physische Krankheit nicht abstrakter, d. i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in ihr ist. Diese menschliche, d. i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung — Pinel verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste die er um sie gehabt — setzt den Kranken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.

γ) Die Gewohnheit.

§. 409.

Das Selbstgefühl in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt ist ununterschieden von ihnen. Aber das Selbst ist an sich einfache Beziehung der Idealität auf sich, formelle Allgemeinheit, und diese ist Wahrheit dieses Besondern; als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende für sich seiende Allgemeinheit. Diese ist nicht die gehaltvolle Wahrheit der bestimmten Empfindungen, Begierden u. s. f., denn der Inhalt derselben kommt hier noch nicht in Betracht. Die Besonderheit ist in dieser Bestimmung ebenso formell, und nur das besondere Sein oder Unmittelbarkeit der Seele gegen ihr selbst formelles abstraktes Fürsichsein. Dies besondere Sein der Seele ist

das Moment ihrer Leiblichkeit, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren einfaches Sein unterscheidet und als ideelle, subjektive Substantialität dieser Leiblichkeit ist, wie sie in ihrem ansichseienden Begriff (§. 389.) nur die Substanz derselben als solche war.

Dieses abstrakte Fürsichsein der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seienden Allgemeinen. Es ist die auf ihre reine Idealität zurückgesetzte Leiblichkeit, welche so der Seele als solcher zukommt, das ist, wie Raum und Zeit, als das abstrakte Aussereinander, also als leerer Raum und leere Zeit nur subjektive Formen, reines Anschauen sind, so ist jenes reine Sein, das, indem in ihm die Besonderheit der Leiblichkeit, d. i. die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden, Fürsichsein ist, das ganz reine bewusstlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewusstseins, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjektive Substanz es und welche noch für dasselbe und als Schranke ist, in sich aufgehoben hat, und so als Subjekt für sich gesetzt ist.

§. 410.

Dass die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewusstseins) zu einer nur seienden Bestimmung an ihr reducirt, ist die Gewohnheit. Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise in Besitz, und enthält ihn so an ihr, dass sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewusstlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist in sofern frei von ihnen, als sie sich in ihnen nicht interessirt und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existirt, — ist sie zugleich für die weitere Thätigkeit und Beschäftigung, — der Empfindung so wie des Bewusstsein des Geistes überhaupt, — offen.

Dieses Sich-einbilden des Besondern oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das Sein der Seele erscheint als eine Wiederholung derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine Uebung. Denn dies Sein als abstrakte Allgemeinheit in Beziehung auf das natürlich-besondere, das in diese Form gesetzt wird, ist die Re-

flexions-Allgemeinheit (§. 175.), — ein und dasselbe als äusserlich-vieles des Empfindens auf seine Einheit reducirt, diese abstrakte Einheit als *gesetzt*.

Die Gewohnheit ist, wie das Gedächtniss ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls, wie das Gedächtniss der Mechanismus der Intelligenz. Die *natürlichen* Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit ist die zu einem natürlichseienden, mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens u. s. f. in sofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, — *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, — eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten, als verleiblichten (§. 401.) zukommt.

Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-Existenz, und darum in ihr unfrei, aber in sofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu *seinem* blossen Sein herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist. Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist theils nur *formell* als nur in das Sein der Seele gehörig; theils nur *relativ*, in sofern sie eigentlich nur bei *übeln* Gewohnheiten Statt findet, oder in sofern einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist; die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, hat den Inhalt der Freiheit. — Die wesentliche Bestimmung ist die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen afficirt ist, durch die Gewohnheit gewinnt. Es können die unterschiedenen Formen derselben so bestimmt werden: α) Die *unmittelbare* Empfindung als negirt, als gleichgültig gesetzt. Die *Abhärtung* gegen äusserliche Empfindungen (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder u. s. f., Wohlgeschmack u. s. f.), so wie die Abhärtung des Gemüths gegen Unglück ist eine Stärke, dass, indem der Frost u. s. f. das Unglück von dem Menschen allerdings em-

pfunden wird, solche Affektion zu einer Aeusserlichkeit und Unmittelbarkeit nur herabgesetzt ist; das allgemeine Sein der Seele erhält sich als abstrakt für sich darin, und das Selbstgefühl als solches, Bewusstsein, Reflexion, sonstiger Zweck und Thätigkeit, ist nicht mehr damit verwickelt. β) Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung; die Begierden, Triebe werden durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung abgestumpft; dies ist die vernünftige Befreiung von denselben; die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit befreit nicht von ihnen noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig; — es versteht sich dabei, dass die Triebe, nach ihrer Natur als endliche Bestimmtheiten gehalten, und sie wie ihre Befriedigung als Momente in der Vernünftigkeit des Willens untergeordnet sind. — γ) In der Gewohnheit als Geschicklichkeit soll nicht nur das abstrakte Sein der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjektiver Zweck in der Leiblichkeit geltend gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden. Gegen solche innerliche Bestimmung der subjektiven Seele ist die Leiblichkeit als unmittelbares äusserliches Sein und Schranke bestimmt; — der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Fürsichseins in sich selbst gegen ihre erste Natürlichkeit und Unmittelbarkeit; die Seele ist damit nicht mehr in erster unmittelbarer Identität, sondern muss als äusserlich erst dazu herabgesetzt werden. Die Verleiblichung der bestimmten Empfindungen ist ferner selbst eine bestimmte (§. 401.), und die unmittelbare Leiblichkeit eine besondere Möglichkeit (— eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems) für einen bestimmten Zweck. Das Einbilden solchen Zwecks darein ist dies, dass die an sich seiende Idealität des Materiellen überhaupt und der bestimmten Leiblichkeit als Idealität gesetzt worden, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihr existire. Auf solche Weise ist dann in der Geschicklichkeit die Leiblichkeit durchgängig und zum Instrumente gemacht, dass, wie die Vorstellung (z. B. eine Reihe von Noten) in mir ist, auch widerstandslos und flüssig, der Körper sie richtig geäussert hat.

Die Form der Gewohnheit umfasst alle Arten und Stufen der Thätigkeit des Geistes; die äusserlichste, die

räumliche Bestimmung des Individuums, dass es aufrecht steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewusstlose Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er will, und nur so lange als er es bewusstlos will. Ebenso Sehen und so fort ist die konkrete Gewohnheit, welche unmittelbar die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewusstseins, der Anschauung, des Verstandes u. s. f. in Einem einfachen Akt vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige Denken bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der Unmittelbarkeit, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigenthum meines einzelnen Selbsts ist. Erst durch diese Gewohnheit existire Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seins enthält Leiblichkeit (Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh), die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht. — Die entwickelte und im Geistigen als solchem bethätigte Gewohnheit aber ist die Erinnerung und das Gedächtniss, und weiter unten zu betrachten.

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebendiges, Zufälliges und Partikulares genommen zu werden. Ganz zufälliger Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig, und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt, oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist. Aber zugleich ist sie der Existenz aller Geistigkeit im individuellen Subjekte das Wesentlichste, damit das Subjekt als konkrete Unmittelbarkeit, als seelische Idealität sei, damit der Inhalt, religiöser, moralischer u. s. f. ihm als diesem Selbst, ihm als dieser Seele angehöre, weder in ihm bloss an sich (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstrakte von Thun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Sein sei. — In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden, oder vielmehr auch weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört.

c. Die wirkliche Seele.

§. 411.

Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die Aeusserlichkeit als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht. Diese Aeusserlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen. Die Seele ist als diese Identität des Innern mit dem Aeussern, das jenem unterworfen ist, wirklich; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen giebt, die als das Kunstwerk der Seele menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.

Zum menschlichen Ausdruck gehört z. B. die aufrechte Gestalt überhaupt, die Bildung insbesondere der Hand, als des absoluten Werkzeugs, des Mundes, Lachen, Weinen u. s. w. und der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Aeusserlichkeit einer höhern Natur kund giebt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Modifikation, weil die Gestalt nach ihrer Aeusserlichkeit ein unmittelbares und natürliches ist, und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes Zeichen für den Geist sein kann und ihn nicht wie er für sich selbst als allgemeines ist, vorzustellen vermag. Für das Thier ist die menschliche Gestalt das Höchste, wie der Geist demselben erscheint. Aber für den Geist ist sie nur die erste Erscheinung desselben und die Sprache sogleich sein vollkommener Ausdruck. Die Gestalt ist zwar seine nächste Existenz, aber zugleich in ihrer physiognomischen und pathognomischen Bestimmtheit ein Zufälliges für ihn; die Physiognomik, vollends aber die Kranioskopie zu Wissenschaften erheben zu wollen, war einer der leersten Einfälle, noch leerer als eine *signatura rerum*, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte.

§. 412.

An sich hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als fürsichseiende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Sein, und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten

kann. Die Seele, die ihr Sein sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der Seele, der Unmittelbarkeit des Geistes, verloren. Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres konkreten Selbstgefühls ist an sich die für sich seiende Idealität ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Aeusserlichkeit erinnert in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich, der abstrakten Allgemeinheit in sofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so Denken und Subjekt für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urtheils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm äussere Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dass es in derselben unmittelbar in sich reflektirt ist, — das Bewusstsein.

B.

Die Phänomenologie des Geistes.

Das Bewusstsein.

§. 413.

Das Bewusstsein macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung, aus. Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als subjektive, als Gewissheit seiner selbst; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für sich seiende Reflexion Gegenstand. Die reine abstrakte Freiheit für sich entlässt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei als selbstständiges Objekt, aus sich, und von diesem als ihm äussern ist es, dass Ich zunächst weiss, und ist so Bewusstsein. Ich als diese absolute Negativität ist an sich, die Identität in dem Anderssein; Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein an sich aufgehobenes über, ist Eine Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältniss; — das Licht, das sich und noch Anderes manifestirt.

§. 414.

Die Identität des Geistes mit sich, wie sie zunächst als Ich gesetzt ist, ist nur seine abstrakte, formelle Ideali-

tät. Als Seele in der Form substantieller Allgemeinheit ist er nun die subjektive Reflexion-in-sich auf diese Substantialität als auf das Negative seiner, ihm Jenseitiges und Dunkles bezogen. Das Bewusstsein ist daher, wie das Verhältniss überhaupt, der Widerspruch der Selbstständigkeit beider Seiten, und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind. Der Geist ist als Ich Wesen, aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seiend und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als das Bewusstsein nur das Erscheinen des Geistes.

§. 415.

Da Ich für sich nur als formelle Identität ist, so ist die dialektische Bewegung des Begriffs, die Fortbestimmung des Bewusstseins ihm nicht als seine Thätigkeit, sondern sie ist an sich, und für dasselbe Veränderung des Objekts. Das Bewusstsein erscheint daher verschieden bestimmt nach der Verschiedenheit des gegebenen Gegenstandes, und seine Fortbildung als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objekts. Ich, das Subjekt des Bewusstseins, ist Denken, die logische Fortbestimmung des Objekts ist das in Subjekt und Objekt identische, ihr absoluter Zusammenhang, dasjenige, wonach das Objekt das Seinige des Subjekts ist.

Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, dass sie den Geist als Bewusstsein aufgefasst hat, und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben, enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstrakten Bestimmung das Ding-an-sich heisst, und nur nach dieser Endlichkeit fasst sie sowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn sie im Begriffe der reflektirenden Urtheilskraft zwar auf die Idee des Geistes, die Subjekt-Objektivität, einen anschauenden Verstand u. s. f., wie auch auf die Idee der Natur kommt, so wird diese Idee selbst wieder zu einer Erscheinung, nämlich einer subjektiven Maxime, herabgesetzt (s. §. 58. Einl.). Es ist daher für einen richtigen Sinn dieser Philosophie anzusehen, dass sie von Reinhold als eine Theorie des Bewusstseins, unter dem Namen Vorstellungsvermögen, aufgefasst worden ist. Die Fichtesche Philosophie hat denselben Standpunkt, und Nicht-Ich ist nur als Gegenstand des Ich, nur im Bewusstsein bestimmt; es bleibt als un-

endlicher Anstoss, d. i. als Ding-an-sich. Beide Philosophieen zeigen daher, dass sie nicht zum Begriffe und nicht zum Geiste, wie er an und für sich ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind.

In Beziehung auf Spinozismus ist dagegen zu bemerken, dass der Geist in dem Urtheile, wodurch er sich als Ich, als freie Subjektivität gegen die Bestimmtheit konstituirt, aus der Substanz, und die Philosophie, indem ihr dies Urtheil absolute Bestimmung des Geistes ist, aus dem Spinozismus heraustritt.

§. 416.

Das Ziel des Geistes als Bewusstsein ist, diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewissheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben. Die Existenz, die er im Bewusstsein hat, hat darin ihre Endlichkeit, dass sie die formelle Beziehung auf sich, nur Gewissheit ist; weil das Objekt nur abstrakt als das Seinige bestimmt oder er in demselben nur in sich als abstraktes Ich reflektirt ist, so hat diese Existenz noch einen Inhalt, der nicht als der seinige ist.

§. 417.

Die Stufen dieser Erhebung der Gewissheit zur Wahrheit sind, dass er

a) Bewusstsein überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat,
b) Selbstbewusstsein, für welches Ich der Gegenstand ist,
c) Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, dass der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst, und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut; — Vernunft, der Begriff des Geistes.

a. Das Bewusstsein, als solches.

α) Das sinnliche Bewusstsein.

§. 418.

Das Bewusstsein ist zunächst das unmittelbare, seine Beziehung auf den Gegenstand daher die einfache unvermittelte Gewissheit desselben; der Gegenstand selbst

ist daher ebenso als unmittelbarer, als seiender und in sich reflektirter, weiter als unmittelbar Einzelner bestimmt; — sinnliches Bewusstsein.

Das Bewusstsein als Verhältniss enthält nur die dem abstrakten Ich oder formellen Denken angehörigen Kategorien, die ihm Bestimmungen des Objekts sind (§. 415.). Das sinnliche Bewusstsein weiss daher nur von diesem als einem Seienden, Etwas, existirenden Dinge, Einzelnem und sofort. Es erscheint als das reichste an Inhalt, ist aber das ärmste an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der Stoff des Bewusstseins, (§. 414.) das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele ist und insich findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab, und giebt ihm zunächst die Bestimmung des Seins. — Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, wie ich in der Phänomenologie des Geistes S. 75. ff. den Gegenstand des sinnlichen Bewusstseins bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Objekt ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zu dem Bewusstsein hat, nämlich ein demselben Aeusserliches, noch nicht als an ihm selbst Aeusserliches oder als Aussersichsein bestimmt zu sein.

§. 419.

Das Sinnliche als Etwas wird ein Anderes; die Reflexion des Etwas in sich, das Ding, hat viele Eigenschaften, und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit mannichfaltige Prädikate. Das viele Einzelne der Sinnlichkeit wird daher ein Breites, — eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen, Reflexionsbestimmungen und Allgemeinheiten. — Dies sind logische Bestimmungen, durch das Denkende, d. i. hier durch das Ich gesetzt. Aber für dasselbe als erscheinend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche Bewusstsein ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes Wahrnehmen.

β) Das Wahrnehmen.

§. 420.

Das Bewusstsein, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner Wahrheit

nehmen, nicht als bloss unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflektirten und allgemeinen. Er ist somit eine Verbindung von sinnlichen und von erweiterten Gedankenbestimmungen konkreter Verhältnisse und Zusammenhänge. Damit ist die Identität des Bewusstseins mit dem Gegenstand nicht mehr die abstrakte der Gewissheit, sondern die bestimmte, ein Wissen.

Die nähere Stufe des Bewusstsein, auf welcher die Kantische Philosophie den Geist auffasst, ist das Wahrnehmen, welches überhaupt der Standpunkt unsers gewöhnlichen Bewusstseins und mehr oder weniger der Wissenschaften ist. Es wird von sinnlichen Gewissheiten einzelner Apperceptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden sollen, dass sie in ihrer Beziehung betrachtet, über sie reflektirt, überhaupt dass sie nach bestimmten Kategorien zugleich zu etwas Nothwendigem und Allgemeinem, zu Erfahrungen, werden.

§. 421.

Diese Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen ist Vermischung, weil das Einzelne zum Grunde liegendes Sein und fest gegen das Allgemeine bleibt, auf welches es zugleich bezogen ist. Sie ist daher der vielseitige Widerspruch, — überhaupt der einzelnen Dinge der sinnlichen Apperception, die den Grund der allgemeinen Erfahrung ausmachen sollen, und der Allgemeinheit, die vielmehr das Wesen und der Grund sein soll, — der Einzelnheit, welche die Selbstständigkeit in ihrem konkreten Inhalte genommen ausmacht, und der mannichfaltigen Eigenschaften, die vielmehr frei von diesem negativen Bande und von einander, selbstständige allgemeine Materien sind (s. §. 123. ff.) u. s. f. Es fällt hierin eigentlich der Widerspruch des Endlichen durch alle Formen der logischen Sphären, am konkretesten, in sofern das Etwas als Objekt bestimmt ist (§. 194. ff.).

γ) Der Verstand.

§. 422.

Die nächste Wahrheit des Wahrnehmens ist, dass der Gegenstand vielmehr Erscheinung und seine Reflexion-in-sich ein dagegen für sich seiendes Inneres und Allge-

gemeines ist. Das Bewusstsein dieses Gegenstandes ist der Verstand. — Jenes Innere ist einerseits die aufgehobene Mannichfaltigkeit des Sinnlichen, und auf diese Weise die abstrakte Identität, aber andererseits enthält es deswegen die Mannichfaltigkeit auch, aber als innern einfachen Unterschied, welcher in dem Wechsel der Erscheinung mit sich identisch bleibt. Dieser einfache Unterschied ist das Reich der Gesetze der Erscheinung ihr ruhiges allgemeines Abbild.

§. 423.

Das Gesetz zunächst das Verhältniss allgemeiner, bleibender Bestimmungen, hat in sofern sein Unterschied der innere ist, seine Nothwendigkeit an ihm selbst; die eine der Bestimmungen als nicht äusserlich von der andern unterschieden liegt unmittelbar selbst in der andern. Der innere Unterschied ist aber auf diese Weise, was er in Wahrheit ist, der Unterschied an ihm selbst, oder der Unterschied, der keiner ist. — In dieser Formbestimmung überhaupt ist an sich das Bewusstsein, welches als solches die Selbstständigkeit des Subjekts und Objekts gegen einander enthält, verschwunden; Ich hat als urtheilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, — sich selbst; — Selbstbewusstsein.

b. Das Selbstbewusstsein.

§. 424.

Die Wahrheit des Bewusstseins ist das Selbstbewusstsein, und dieses der Grund von jenem, so dass in der Existenz alles Bewusstsein eines andern Gegenstandes Selbstbewusstsein ist; Ich weiss von dem Gegenstande als dem Meinigen (er ist meine Vorstellung), Ich weiss daher darin von mir. — Der Ausdruck vom Selbstbewusstsein ist Ich = Ich; — abstrakte Freiheit, reine Idealität. — So ist es ohne Realität, denn es selbst, das Gegenstand seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.

§. 425.

Das abstrakte Selbstbewusstsein ist die erste Negation des Bewusstseins, daher auch behaftet mit einem äusserlichen Objekt, formell mit der Negation seiner; es ist so-

mit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewusstsein, und ist der Widerspruch seiner als Selbstbewusstseins und seiner als Bewusstseins. In dem letzteres und die Negation überhaupt im Ich = Ich an sich schon aufgehoben ist, ist es als diese Gewissheit seiner selbst gegen das Objekt der Trieb das zu setzen, was es an sich ist, — d. i. dem abstrakten Wissen von sich Inhalt und Objektivität zu geben, und umgekehrt sich von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objektivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen; beides ist ein und dasselbe; — die Identificirung seines Bewusstseins und Selbstbewusstseins.

α) Die Begierde.

§. 426.

Das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit ist Einzelnes und Begierde, — der Widerspruch seiner Abstraktion welche objektiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äussern Objekt hat und subjektiv sein soll. Für die aus dem Aufheben des Bewusstseins hervorgegangene Gewissheit seiner selbst ist das Objekt und für die Beziehung des Selbstbewusstseins auf das Objekt ist seine abstrakte Idealität ebenso als ein Nichtiges bestimmt.

§. 427.

Das Selbstbewusstsein ist sich daher an sich im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäss ist. In der Negation der beiden einseitigen Momente als der eigenen Thätigkeit des Ich, wird für dasselbe diese Identität. Der Gegenstand kann dieser Thätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewusstsein das Selbstlose; die Dialektik, welche seine Natur ist, sich aufzuheben, existirt hier als jene Thätigkeit des Ich. Das gegebene Objekt wird hierin ebenso subjektiv gesetzt, als die Subjektivität sich ihrer Einseitigkeit entäussert und sich objektiv wird.

§. 428.

Das Produkt dieses Processes ist, dass Ich sich mit sich selbst zusammenschliesst und hierdurch für sich befriedigt, Wirkliches ist. Nach der äusserlichen Seite bleibt es in dieser Rückkehr zunächst als Einzelnes bestimmt und

hat sich als solches erhalten, weil es sich auf das selbstlose Objekt nur negativ bezieht, dieses in sofern nur aufgezehrt wird. Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt zerstörend wie ihrem Inhalte nach selbstsüchtig, und da die Befriedigung nur im Einzelnen geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde.

§. 429.

Aber das Selbstgefühl, das ihm in der Befriedigung wird, bleibt nach der innern Seite oder an sich nicht im abstrakten Fürsichsein oder nur seiner Einzelnheit, sondern als die Negation der Unmittelbarkeit und der Einzelnheit enthält das Resultat die Bestimmung der Allgemeinheit und der Identität des Selbstbewusstseins mit seinem Gegenstande. Das Urtheil oder die Diremtion dieses Selbstbewusstseins ist das Bewusstsein eines freien Objekts, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch ausser ihm ist.

β) Das anerkennende Selbstbewusstsein.

§. 430.

Es ist ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein, zunächst unmittelbar als ein Anderes für ein Anderes. Ich schaue in ihm als Ich unmittelbar mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbstständiges anderes Objekt, das Aufheben der Einzelnheit des Selbstbewusstseins war das erste Aufheben; es ist damit nur als besonders bestimmt, — Dieser Widerspruch giebt den Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen, und für den andern als solches da zu sein, — den Process des Anerkennens.

§. 431.

Er ist ein Kampf; denn Ich kann mich im Andern nicht als mich selbst wissen, in sofern das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist; Ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Ebenso sehr kann Ich nicht als unmittelbares anerkannt werden, sondern nur in sofern Ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Dasein gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leib-

lichkeit des Selbstbewusstseins, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug, sein eignes Selbstgefühl und sein Sein für Andere, und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat.

§. 432.

Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewusstsein bringt das Leben des Andern in Gefahr und begiebt sich selbst darein, aber nur als in Gefahr, denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens, als des Daseins seiner Freiheit gerichtet. Der Tod des einen, der den Widerspruch nach einer Seite auflöst, durch die abstrakte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, ist so nach der wesentlichen Seite, dem Dasein des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerspruch, und der höhere als der erste.

§. 433.

Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, dass das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewusstsein erhält, sein Anerkanntsein aber aufgiebt, das Andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst hält und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird: — das Verhältniss der Herrschaft und Knechtschaft.

Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die Erscheinung, in welcher das Zusammenleben der Menschen als ein Beginnen der Staaten hervorgegangen ist. Die Gewalt, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des Rechts, obgleich das nothwendige und berechtigte Moment im Uebergange des Zustandes des in die Begierde und Einzelnheit versenkten Selbstbewusstseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewusstseins. Es ist der äusserliche oder erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substantielles Princip.

§, 434.

Dies Verhältniss ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muss, Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung. An die Stelle der rohen

Zerstörung des unmittelbaren Objekts tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formiren desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit sich zusammenschliessen; — die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein daurendes Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge.

§. 435.

Zweitens nach dem Unterschiede hat der Herr in dem Knechte und dessen Dienste die Anschauung des Geltens seines einzelnen Fürsichseins; und zwar vermittelst der Aufhebung des unmittelbaren Fürsichseins, welche aber in einen andern fällt. — Dieser, der Knecht, aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieser Entäusserung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbstbewusstsein.

γ) Das allgemeine Selbstbewusstsein.

§. 436.

Das allgemeine Selbstbewusstsein ist das affirmative Wissen seiner selbst im andern Selbst, deren jedes als freie Einzelnheit absolute Selbstständigkeit hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom andern unterscheidet, allgemeines und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien Andern sich anerkannt weiss, und dies weiss in sofern es das andere anerkennt und es frei weiss.

Dies allgemeine Wiedererscheinen des Selbstbewusstseins, der Begriff, der sich in seiner Objektivität als mit sich identische Subjektivität und darum allgemein weiss, ist die Form des Bewusstseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staats; so wie aller Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms. Aber dies Erscheinen des Substantiellen kann auch vom Substantiellen getrennt und für sich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm, u. s. f. festgehalten werden.

§. 437.

Diese Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins enthält zunächst die Einzelnen als in einander scheinende. Aber ihr Unterschied ist in dieser Identität die ganz unbestimmte Verschiedenheit, oder vielmehr ein Unterschied, der keiner ist. Ihre Wahrheit ist daher die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objektivität des Selbstbewusstseins, — die Vernunft.

Die Vernunft als die Idee (§. 213.) erscheint hier in der Bestimmung, dass der Gegensatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit sie ist, hier die nähere Form des für sich existirenden Begriffs, des Bewusstseins und des demselben gegenüber äusserlich vorhandenen Objekts gehabt hat.

c. Die Vernunft.

§. 438.

Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat daher ebenso sehr die Bedeutung des im Bewusstsein als solchem nur gegebenen aber nun selbst allgemeinen das Ich durchdringenden und befassenden Objekts, als des reinen Ich, der über das Objekt übergreifenden und es in sich befassenden reinen Form.

§. 439.

Das Selbstbewusstsein so die Gewissheit, dass seine Bestimmungen ebenso sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigenthümlichen Bestimmtheit, zur immanenten Form den für sich selbst existirenden reinen Begriff, Ich, die Gewissheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. — Die wissende Wahrheit ist der Geist.

C.

Psychologie.

Der Geist.

§. 440.

Der Geist hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewusstseins bestimmt, jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieses Wissens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalt nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstand steht, sondern Wissen der substantiellen weder subjektiven noch objektiven Totalität ist. Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Sein an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen.

Die Psychologie betrachtet daher die Vermögen oder allgemeine Thätigkeitsweisen des Geistes als solchen, Anschauen, Vorstellen, Erinnern u. s. f., Begierden u. s. f., theils ohne den Inhalt, der nach der Erscheinung sich im empirischen Vorstellen auch im Denken, wie in Begierde und Willen findet, theils ohne die Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewusstsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben, zu sein. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraktion; der Geist ist selbst dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äusserlichen Gegenstande, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu sein; wie sein Begriff sich ergeben hat. Er hat jetzt nur dies zu thun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisiren, d. i. nur die Form der Unmittelbarkeit, mit der es wieder anfängt, aufzuheben. Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, sind seine Empfindungen, wie seine Anschauungen, welche in Vorstellungen, und sofort Vorstellungen, die in Gedanken verändert werden u. s. w.

§. 441.

Die Seele ist endlich, in sofern sie unmittelbar oder von Natur bestimmt ist; das Bewusstsein, in sofern es einen Gegenstand hat; der Geist, in sofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich durch seine Unmittelbarkeit, und was

dasselbe ist, dadurch dass er subjektiv oder als der Begriff ist. Und es ist gleichgültig, was als sein Begriff und was als dessen Realität bestimmt wird. Die schlechthin unendliche objektive *Vernunft* als sein *Begriff* gesetzt, so ist die Realität das *Wissen* oder die *Intelligenz*; oder das *Wissen* als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese *Vernunft* und die Realisirung des Wissens sich dieselbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geistes besteht daher darin, dass das Wissen das An- und Fürsichsein seiner Vernunft nicht erfasst, oder ebenso sehr dass diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Die Vernunft ist zugleich nur in sofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen *voraussetzt* und sich dadurch verendlicht, und die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu sein.

§. 442.

Das Fortschreiten des Geistes ist *Entwicklung*, in sofern seine Existenz, das *Wissen*, in sich selbst das an und für sich Bestimmtsein d. i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Thätigkeit des Uebersetzens rein nur der formelle Uebergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist. In sofern das Wissen mit seiner ersten Bestimmtheit behaftet, nur erst *abstrakt* oder *formell* ist, ist das Ziel des Geistes, die objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens *hervorzubringen*.

Es ist hiebei nicht an die mit der *anthropologischen* zusammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken, nach welcher die Vermögen und Kräfte als nach einander hervortretend und in der Existenz sich äussernd betrachtend werden, — ein Fortgang, auf dessen Erkenntniss eine zeitlang (von der Condillac'schen Philosophie) ein grosser Werth gelegt worden ist, als ob solches vermeintliches *natürliches* Hervorgehen das *Entstehen* dieser Vermögen aufstellen und dieselben *erklären* sollte. Es ist hierin die Richtung nicht zu verkennen, die *mannichfaltigen* Thätigkeitsweisen des Geistes bei der *Einheit* desselben begreiflich zu machen, und einen Zusammenhang der Nothwendigkeit aufzuzeigen. Allein die dabei gebrauchten Kategorien sind überhaupt dürftiger Art. Vornehmlich ist die herr-

schende Bestimmung, dass das Sinnliche zwar mit Recht als das Erste, als anfangende Grundlage genommen wird, aber dass von diesem Ausgangspunkte die weitern Bestimmungen nur auf affirmative Weise hervorgehend erscheinen, und das Negative der Thätigkeit des Geistes, wodurch jener Stoff vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben wird, verkannt und übersehen ist. Das Sinnliche ist in jener Stellung nicht bloss das empirische Erste, sondern bleibt so, dass es die wahrhaft substantielle Grundlage sein solle.

Ebenso wenn die Thätigkeiten des Geistes nur als Aeusserungen, Kräfte überhaupt, etwa mit der Bestimmung von Nützlichkeit, d. h. als zweckmässig für irgend ein anderes Interesse der Intelligenz oder des Gemüths betrachtet werden, so ist kein Endzweck vorhanden. Dieser kann nur der Begriff selbst sein und die Thätigkeit des Begriffs nur ihn selbst zum Zwecke haben, die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjektivität aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich zu sich selbst zu befreien. Auf diese Weise sind die sogenannten Vermögen des Geistes in ihrer Unterschiedenheit nur als Stufen dieser Befreiung zu betrachten. Und dies ist allein für die vernünftige Betrachtungsweise des Geistes und seiner verschiedenen Thätigkeiten zu halten.

§. 443.

Wie das Bewusstsein zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, die natürliche Seele hat (§. 413.), so hat oder macht vielmehr der Geist das Bewusstsein zu seinem Gegenstande; d. i. indem dieses nur an sich die Idealität des Ich mit seinem Andern ist (§. 415.), so setzt sie der Geist für sich, dass nun Er sie wisse, diese konkrete Einheit. Seine Produktionen sind nach der Vernunftbestimmung, dass der Inhalt sowohl der an sich seiende, als nach der Freiheit der seinige sei. Somit, indem er in seinem Anfang bestimmt ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, die des seienden und die des seinigen; nach jener etwas als seiend in sich zu finden, nach dieser es nur als das seinige zu setzen. Der Weg des Geistes ist daher:

a) theoretisch zu sein, es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu thun zu haben und es nun als das Seinige zu setzen; oder das Wissen

von der Voraussetzung und damit von seiner Abstraktion zu befreien, und die Bestimmtheit subjektiv zu machen. Indem das Wissen so als in sich an und für sich bestimmt, die Bestimmtheit als die Seinige gesetzt, hiemit als freie Intelligenz ist, ist es

b) Wille, praktischer Geist, welcher zunächst gleichfalls formell ist, einen Inhalt als nur den seinigen hat, unmittelbar will und nun seine Willensbestimmung von ihrer Subjektivität als der einseitigen Form seines Inhalts befreit, so dass er

c) sich als freier Geist wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist.

§. 444.

Der theoretische sowohl als praktische Geist sind noch in der Sphäre des subjektiven Geistes überhaupt. Sie sind nicht als passiv und aktiv zu unterscheiden. Der subjektive Geist ist hervorbringend; aber seine Produktionen sind formell. Nach innen ist die Produktion des theoretischen nur seine ideelle Welt und das Gewinnen der abstrakten Selbstbestimmung in sich. Der praktische hat es zwar nur mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen aber ebenfalls noch formellen Stoffe und damit beschränkten Inhalte zu thun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. Nach aussen, indem der subjektive Geist Einheit der Seele und des Bewusstseins, hiemit auch seiende, in Einem anthropologische und dem Bewusstsein gemässe Realität, ist, sind seine Produkte im theoretischen das Wort, und im praktischen (noch nicht That und Handlung) Genuss.

Die Psychologie gehört, wie die Logik, zu denjenigen Wissenschaften, die in neuern Zeiten von der allgemeinern Bildung des Geistes und dem tiefern Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, und befindet sich noch immer in einem höchst schlechten Zustande. Es ist ihr zwar durch die Wendung der Kantischen Philosophie eine grössere Wichtigkeit beigelegt worden, sogar dass sie und zwar in ihrem empirischen Zustande die Grundlage der Metaphysik ausmachen solle, als welche Wissenschaft in nichts anderem bestehe, als die Thatsachen des menschlichen Bewusstseins, und zwar als Thatsachen, wie sie gegeben sind, empirisch aufzufassen und sie zu zergliedern. Mit dieser Stellung der Psychologie, wobei sie

mit Formen aus dem Standpunkte des Bewusstseins und mit Anthropologie vermischt wird, hat sich für ihren Zustand selbst nichts verändert, sondern nur dies hinzugefügt, dass auch für die Metaphysik und die Philosophie überhaupt, wie für den Geist als solchen, auf die Erkenntniss der Nothwendigkeit dessen, was an und für sich ist, auf den Begriff und die Wahrheit Verzicht geleistet worden ist.

a. Der theoretische Geist.

§. 445.

Die Intelligenz findet sich bestimmt; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht, als Wissen aber ist sie dies, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen. Ihre Thätigkeit hat es mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden und ihr Zweck ist, dass ihr Begriff für sie sei, d. i. für sich Vernunft zu sein, womit in Einem der Inhalt für sie vernünftig wird. Diese Thätigkeit ist Erkennen. Das formelle Wissen der Gewissheit erhebt sich, da die Vernunft konkret ist, zum bestimmten und begriffgemässen Wissen. Der Gang dieser Erhebung ist selbst vernünftig, und ein durch den Begriff bestimmter, nothwendiger Uebergang einer Bestimmung der intelligenten Thätigkeit (eines sogenannten Vermögens des Geistes) die andere. Die Widerlegung des Scheins, das Vernünftige zu finden, die das Erkennen ist, geht von der Gewissheit, d. i. dem Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit vernünftig zu wissen, an die Möglichkeit, sich die Vernunft aneignen zu können, die sie und der Inhalt an sich ist.

Die Unterscheidung der Intelligenz von dem Willen hat oft den unrichtigen Sinn, dass beide als eine fixe von einander getrennte Existenz genommen werden, so dass das Wollen ohne Intelligenz, oder die Thätigkeit der Intelligenz willenlos sein könne. Die Möglichkeit, dass, wie es genannt wird, der Verstand ohne das Herz und das Herz ohne den Verstand gebildet werden könne, dass es auch einseitigerweise verstandlose Herzen, und herzlose Verstande giebt, zeigt auf allen Fall nur dies an, dass schlechte in sich unwahre Existenzen Statt haben, aber die Philosophie ist

es nicht, welche solche Unwahrheiten des Daseins und der Vorstellung für die Wahrheit, das Schlechte für die Natur der Sache, nehmen soll. — Eine Menge sonstiger Formen, die von der Intelligenz gebraucht werden, dass sie Eindrücke von Aussen empfange, sie aufnehme, dass die Vorstellungen durch Einwirkungen äusserlicher Dinge als der Ursachen entstehen u. s. f. gehören einem Standpunkte von Kategorien an, der nicht der Standpunkt des Geistes und der philosophischen Betrachtung ist.

Eine beliebte Reflexionsform ist die der Kräfte und Vermögen der Seele, der Intelligenz oder des Geistes. — Das Vermögen ist wie die Kraft die fixirte Bestimmtheit eines Inhalts, als Reflexion-in-sich vorgestellt. Die Kraft (§. 136.) ist zwar die Unendlichkeit der Form, des Innern und Aeussern, aber ihre wesentliche Endlichkeit enthält die Gleichgültigkeit des Inhalts gegen die Form (ebendas. Anm.). Hierin liegt das Vernunftlose, was durch diese Reflexions-Form und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von Kräften in denselben so wie auch in die Natur, gebracht wird. Was an seiner Thätigkeit unterschieden werden kann, wird als eine selbstständige Bestimmtheit festgehalten, und der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mechanischen Sammlung gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterschied, ob statt der Vermögen und Kräfte der Ausdruck Thätigkeiten gebraucht wird. Das Isoliren der Thätigkeiten macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen, und betrachtet das Verhältniss derselben als eine äusserliche, zufällige Beziehung.

Das Thun der Intelligenz als theoretischen Geistes ist Erkennen genannt worden, nicht in dem Sinne, dass sie unter andern auch erkennt, ausserdem aber auch anschaue, vorstelle, sich erinnere, einbilde u. s. f.; eine solche Stellung hängt zunächst mit dem so eben gerügten Isoliren der Geistesthätigkeiten, aber ferner hängt damit auch die grosse Frage neuerer Zeit zusammen, ob wahrhaftes Erkennen, d. i. die Erkenntniss der Wahrheit möglich sei; so dass wenn wir einsehen, sie sei nicht möglich, wir dies Bestreben aufzugeben haben. Die vielen Seiten, Gründe und Kategorien, womit eine äusserliche Reflexion den Umfang dieser Frage anschwillt,

finden ihre Erledigung an ihrem Orte; je äusserlicher der Verstand sich dabei verhält, desto diffuser wird ihm ein einfacher Gegenstand. Hier ist die Stelle des einfachen Begriffs des Erkennens, welcher dem ganz allgemeinen Gesichtspunkt jener Frage entgegentritt, nämlich dem, die Möglichkeit des wahrhaften Erkennens überhaupt in Frage zu stellen, und es für eine Möglichkeit und Willkür auszugeben, das Erkennen zu treiben oder aber es zu unterlassen. Der Begriff des Erkennens hat sich als die Intelligenz selbst, als die Gewissheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der Intelligenz ist nun das Erkennen selbst. Es folgt daraus, dass es ungereimt ist, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür des Erkennens zu sprechen. Wahrhaft aber ist das Erkennen, eben in sofern sie es verwirklicht, d. i. den Begriff desselben für sich setzt. Diese formelle Bestimmung hat ihren konkreten Sinn in demselben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente seiner realisirenden Thätigkeit sind Anschauen, Vorstellen, Erinnern u. s. f.; die Thätigkeiten haben keinen andern immanenten Sinn; ihr Zweck allein ist der Begriff des Erkennens (s. Anm. §. 445.). Nur wenn sie isolirt werden, so wird theils vorgestellt, dass sie für anderes als für das Erkennen nützlich sein, theils die Befriedigung desselben für sich selbst gewähren, und es wird das Genussreiche des Anschauens, der Erinnerung, des Phantasirens u. s. f. gerühmt. Auch isolirtes d. i. geistloses Anschauen, Phantasiren u. s. f. kann freilich Befriedigung gewähren; was in der physischen Natur die Grundbestimmtheit ist das Aussersichsein, die Momente der immanenten Vernunft aussereinander darzustellen, das vermag in der Intelligenz theils die Willkür, theils geschieht es ihr in sofern sie selbst nur natürlich, ungebildet ist. Die wahre Befriedigung aber, giebt man zu, gewähre nur ein von Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Produktionen der Phantasie u. s. f., d. i. erkennendes Anschauen, Vorstellen u. s. f. Das Wahre, das solcher Befriedigung zugeschrieben wird, liegt darin, dass das Anschauen, Vorstellen u. s. f. nicht isolirt, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist.

α) Anschauung.

§. 446.

Der Geist, der als Seele natürlich bestimmt, als Bewusstsein im Verhältniss zu dieser Bestimmtheit als zu einem äussern Objekt ist, als Intelligenz aber 1) sich selbst so bestimmt findet, ist sein dumpfes Weben in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat. Um der Unmittelbarkeit willen, in welcher er so zunächst ist, ist er darin schlechthin nur als ein einzelner und gemeinsubjektiver, und erscheint so als fühlender.

Wenn schon früher (§. 399 ff.) das Gefühl als eine Existenzweise der Seele vorkam, so hat das Finden oder die Unmittelbarkeit daselbst wesentlich die Bestimmung des natürlichen Seins oder der Leiblichkeit, hier aber nur abstrakt der Unmittelbarkeit überhaupt.

§. 447.

Die Form des Gefühls ist, dass es zwar eine bestimmte Affektion, aber diese Bestimmtheit einfach ist. Darum hat ein Gefühl, wenn sein Inhalt doch der gediegenste und wahrste ist, die Form zufälliger Partikularität, ausserdem dass der Inhalt eben sowohl der dürftigste und unwahrste sein kann.

Dass der Geist in seinem Gefühle den Stoff seiner Vorstellungen hat, ist eine sehr allgemeine Voraussetzung, aber gewöhnlicher in dem entgegengesetzten Sinne von dem, den dieser Satz hier hat. Gegen die Einfachheit des Gefühls pflegt vielmehr das Urtheil überhaupt, die Unterscheidung des Bewusstseins in ein Subjekt und Objekt, als das Ursprüngliche vorausgesetzt zu werden; so wird dann die Bestimmtheit der Empfindung von einem selbstständigen äusserlichen oder innerlichen Gegenstande abgeleitet. Hier in der Wahrheit des Geistes ist dieser seinem Idealismus entgegengesetzte Standpunkt des Bewusstseins untergegangen, und der Stoff des Gefühls vielmehr bereits als dem Geiste immanent gesetzt. In Betreff des Inhalts ist es gewöhnliches Vorurtheil, dass im Gefühl mehr sei, als im Denken; insbesondere wird dies in Ansehung der moralischen und religiösen Gefühle statuirt. Der Stoff, der sich der Geist als fühlend ist, hat sich auch hier als das

an und für sich Bestimmtsein der Vernunft ergeben; es tritt darum aller vernünftige und näher auch aller geistige Inhalt in das Gefühl ein. Aber die Form der selbstischen Einzelnheit, die der Geist im Gefühle hat, ist die unterste und schlechteste, in der er nicht als freies, als unendliche Allgemeinheit, — sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein zufälliges, subjektives, partikulares ist. Gebildete, wahrhafte Empfindung ist die Empfindung eines gebildeten Geistes, der sich das Bewusstsein von bestimmten Unterschieden, wesentlichen Verhältnissen, wahrhaften Bestimmungen u. s. f. erworben, und bei dem dieser berichtigte Stoff es ist, der in sein Gefühl tritt, d. i. diese Form enthält. Das Gefühl ist die unmittelbare, gleichsam präsenteste Form, in der sich das Subjekt zu einem gegebenen Inhalte verhält; es reagirt zuerst mit seinem besondern Selbstgefühle dagegen, welches wohl gediegener und umfassender sein kann, als ein einseitiger Verstandesgesichtspunkt, aber eben so sehr auch beschränkt und schlecht; auf allen Fall ist es die Form des Partikularen und Subjektiven. Wenn ein Mensch sich über Etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, die Verstandesallgemeinheit, sondern auf sein Gefühl beruft, so ist nichts anders zu thun, als ihn stehen zu lassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, sich in seine isolirte Subjektivität, die Partikularität, abschliesst.

§. 448.

2) In der Diremtion dieses unmittelbaren Findens ist das eine Moment die abstrakte identische Richtung des Geistes im Gefühle wie in allen andern seiner weitern Bestimmungen, die Aufmerksamkeit, ohne welche nichts für ihn ist; — die thätige Erinnerung, das Moment des Seinigen, aber als die noch formelle Selbstbestimmung der Intelligenz. Das andere Moment ist, dass sie gegen diese ihre Innerlichkeit die Gefühlsbestimmtheit als ein seiendes, aber als ein Negatives, als das abstrakte Anderssein seiner selbst setzt. Die Intelligenz bestimmt hiemit den Inhalt der Empfindung als ausser sich seiendes, wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist. Nach dem Bewusstsein ist der Stoff nur Gegenstand desselben, relatives Anderes; von dem Geiste aber erhält er die ver-

nünftige Bestimmung, das Andre seiner selbst zu sein (vgl. §. 247. 254.).

§. 449.

3) Die Intelligenz als diese konkrete Einheit der beiden Momente, und zwar unmittelbar in diesem äusserlichseienden Stoff in sich erinnert und in ihrer Erinnerung in sich in das Aussersichsein versenkt zu sein, ist Anschauung.

§. 450.

Auf und gegen dies eigene Aussersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit, und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre Erinnerung in sich in derselben; so ist die Anschauung dies Konkrete des Stoffs und ihrer selbst, das ihrige, so dass sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nöthig hat. —

β) Die Vorstellung.

§. 451.

Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Sein ist. Der Weg der Intelligenz in den Vorstellungen ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, sich in sich selbst anschauend zu setzen, als die Subjektivität der Innerlichkeit aufzuheben und in ihr selbst ihrer sich zu entäussern, und in ihrer eigenen Aeusserlichkeit in sich zu sein. Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren gefundenem Stoffe anfängt, so ist diese Thätigkeit mit dieser Differenz noch behaftet und ihre konkreten Produktionen in ihr sind noch Synthesen, die erst im Denken zu der konkreten Immanenz des Begriffes werden.

αα) Die Erinnerung.

§. 452.

Als die Anschauung zunächst erinnernd setzt die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit,

in ihren eigenen Raum und ihre eigene Zeit. So ist er 1) Bild, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelnheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt, aufgenommen. Das Bild hat nicht mehr die vollständige Bestimmtheit, welche die Anschauung hat, und ist willkürlich oder zufällig, überhaupt isolirt von dem äusserlichen Orte, Zeit und dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem sie stand.

§. 453.

2) Das Bild für sich ist vorübergehend, und die Intelligenz selbst ist als Aufmerksamkeit die Zeit und auch der Raum, das Wann und Wo, desselben. Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewusstsein und Dasein, sondern als solche das Subjekt, und das Ansich ihrer Bestimmungen, in ihr erinnert ist das Bild nicht mehr existirend, bewusstlos aufbewahrt.

Die Intelligenz als diesen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne dass sie im Bewusstsein wären, zu fassen, ist einerseits die allgemeine Forderung überhaupt, den Begriff als konkret, wie den Keim z. B. so zu fassen, dass er alle Bestimmtheiten, welche in der Entwicklung des Baumes erst zur Existenz kommen, in virtueller Möglichkeit, affirmativ enthält. Die Unfähigkeit, dies in sich konkrete und doch einfach bleibende Allgemeine zu fassen, ist es, welche das Aufbewahren der besondern Vorstellungen in besondern Fibern und Plätzen veranlasst hat; das Verschiedene soll wesentlich nur eine auch vereinzelte räumliche Existenz haben. — Der Keim aber kommt aus den existirenden Bestimmtheiten nur in einem Andern, dem Keime der Frucht, zur Rückkehr in seine Einfachheit, wieder zur Existenz des Ansichseins. Aber die Intelligenz ist als solche die freie Existenz des in seiner Entwicklung sich in sich erinnernden Ansichseins. Es ist also andrerseits die Intelligenz als dieser bewusstlose Schacht, d. i. als das existirende Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als diskret gesetzt ist, zu fassen. Und zwar ist dieses Ansich die erste Form der Allgemeinheit, die sich im Vorstellen darbietet.

§. 454.

3) Solches abstrakt aufbewahrte Bild bedarf zu sei-

nem Dasein einer daseienden Anschauung; die eigentliche sogenannte Erinnerung ist die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung und zwar als Subsumtion der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die Vorstellung, die derselbe Inhalt ist; so dass die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist, und sie als das bereits ihrige erkennt, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild, nun auch als unmittelbares der Anschauung, und an solcher als bewährt weiss. — Das Bild, das im Schachte der Intelligenz nur ihr Eigenthum war, ist mit der Bestimmung der Aeusserlichkeit nun auch im Besitze derselben. Es ist damit zugleich unterscheidbar von der Anschauung und trennbar von der einfachen Nacht, in der es zunächst versenkt ist, gesetzt. Die Intelligenz ist so die Gewalt ihr Eigenthum äussern zu können, und für dessen Existenz in ihr nicht mehr der äussern Anschauung zu bedürfen. Diese Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Dasein ist die eigentliche Vorstellung; indem das innere nun auch an ihm die Bestimmung hat, vor die Intelligenz gestellt werden zu können, in ihr Dasein zu haben.

ββ) Die Einbildungskraft.

§. 455.

1) Die in diesem Besitz thätige Intelligenz ist die reproduktive Einbildungskraft, das Hervorgehen der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht ist. Die nächste Beziehung der Bilder ist die ihres mit aufbewahrten äusserlichen unmittelbaren Raums und Zeit. — Aber das Bild hat im Subjekte, worin es aufbewahrt ist, allein die Individualität, in der die Bestimmungen seines Inhalts zusammengeknüpft sind, seine unmittelbare, d. i. zunächst nur räumliche und zeitliche Konkretion, welche als Eines im Anschauen hat, ist dagegen aufgelöst. Der reproducirte Inhalt, als der mit sich identischen Einheit der Intelligenz angehörend, und aus deren allgemeinen Schachte hervorgestellt, hat eine allgemeine Vorstellung zur associirenden Beziehung der Bilder, der nach sonstigen Umständen mehr abstrakten oder mehr konkreten Vorstellungen.

Die sogenannten Gesetze der Ideen-Association

haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüthe der empirischen Psychologie ein grosses Interesse gehabt. Fürs erste sind es keine Ideen, welche associirt werden. Fürs andere sind diese Beziehungsweisen keine Gesetze, eben darum schon, weil so viele Gesetze über dieselbe Sache sind, wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegentheil eines Gesetzes, vielmehr Statt hat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandes-Kategorie, Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge u. s. f. ist. Das Fortgehen an Bildern und Vorstellungen nach der associirenden Einbildung ist überhaupt das Spiel eines gedankenlosen Vorstellens, in welchem die Bestimmung der Intelligenz noch formelle Allgemeinheit überhaupt, der Inhalt aber der in den Bildern gegebene ist. — Bild und Vorstellung sind, in sofern von der angegebenen genauern Formbestimmung abgesehen wird, dem Inhalte nach dadurch unterschieden, dass jenes die sinnlich-konkretere Vorstellung ist; Vorstellung, der Inhalt mag ein Bildliches oder Begriff und Idee sein, hat überhaupt den Charakter, ob zwar ein der Intelligenz angehöriges doch ihrem Inhalte nach gegebenes und unmittelbares zu sein. Das Sein, das Sich-bestimmt-Finden der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstrakte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich, nämlich des Seins und der Allgemeinheit, die im Bewusstsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind. Die Intelligenz ergänzt das Gefundene durch die Bedeutung der Allgemeinheit und das Eigene, Innere, durch die des aber von ihr gesetzten Seins. — Ueber den Unterschied von Vorstellungen und Gedanken vergl. Einl. §. 20. Anm.

Die Abstraktion, welche in der vorstellenden Thätigkeit Statt findet, wodurch allgemeine Vorstellungen producirt werden, und die Vorstellungen als solche haben schon die Form der Allgemeinheit an ihnen, wird häufig als ein Aufeinanderfallen vieler ähnlicher Bilder ausgedrückt und soll auf diese Weise begreiflich werden. Damit dies Aufeinanderfallen nicht ganz der Zufall, das Begrifflose sei, müsste eine Attraktionskraft der ähnlichen Bilder oder desgleichen angenommen werden,

welche zugleich die negative Macht wäre, das noch Ungleiche derselben an einander abzureiben. Diese Kraft ist in der That die Intelligenz selbst, das mit sich identische Ich, welches durch seine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit giebt, und die einzelne Anschauung unter das bereits innerlich gemachte Bild subsumirt (§. 453.).

§. 456.

Auch die Association der Vorstellungen ist daher als Subsumtion der Einzelnen unter eine Allgemeine welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen. Die Intelligenz ist aber, an ihr nicht nur allgemeine Form, sondern ihre Innerlichkeit ist in sich bestimmte, konkrete Subjektivität von eigenem Gehalt, der aus irgend einem Interesse, ansichseiendem Begriffe oder Idee stammt, in sofern von solchem Inhalte anticipirend gesprochen werden kann. Die Intelligenz ist die Macht über den Vorrath der ihr angehörigen Bilder und Vorstellungen, und so 2) freies Verknüpfen und Subsumiren dieses Vorraths unter den eigenthümlichen Inhalt. So ist sie in jenem in sich bestimmt erinnert, und ihn diesem ihrem Inhalt einbildend, — Phantasie, symbolisirende, allegorisirende oder dichtende Einbildungskraft. Diese mehr oder weniger konkreten, individualisirten Gebilde sind noch Synthesen, in sofern der Stoff, in dem der subjektive Gehalt ein Dasein der Vorstellung giebt, von dem Gefundenen der Anschauung herkommt.

§. 457.

Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstanschauung in ihr in soweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat. Dies Gebilde ihres Selbstanschauens ist subjektiv, das Moment des Seienden fehlt noch. Aber in dessen Einheit des innern Gehalts und des Stoffes ist die Intelligenz ebenso zur identischen Beziehung auf sich als Unmittelbarkeit an sich zurückgekehrt. Wie sie als Vernunft davon ausgeht, sich das in sich gefundene Unmittelbare anzueignen (§. 445. vgl. §. 455. Anm.), d. i. es als Allgemeines zu bestimmen, so ist ihr Thun als Vernunft (§. 438.) von dem nunmehrigen Punkte aus das in ihr zur konkreten Selbstanschauung Vollendete als seiendes zu bestimmen, d. h. sich selbst zum Sein, zur Sache zu machen. In dieser

Bestimmung thätig, ist sie sich äussernd, Anschauung producirend — 3) Zeichen machende Phantasie.

Die Phantasie ist der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Sein, das Eigene und das Gefundensein, das Innere und Aeussere vollkommen in Eins geschaffen sind. Die vorhergehenden Synthesen, der Anschauung, Erinnerung u. s. f. sind Vereinigungen derselben Momente; aber es sind Synthesen; erst in der Phantasie ist die Intelligenz nicht als der unbestimmte Schacht und das Allgemeine, sondern als Einzelnheit, d. i. als konkrete Subjektivität, in welcher die Beziehung auf sich ebenso zum Sein als zur Allgemeinheit bestimmt ist. Für solche Vereinigungen des Eigenen und Innern des Geistes, und des Anschaulichen werden die Gebilde der Phantasie allenthalben anerkannt; ihr weiter bestimmter Inhalt gehört andern Gebieten an. Hier ist diese innere Werkstätte nur nach jenen abstrakten Momenten zu fassen. — Als die Thätigkeit dieser Einigung ist die Phantasie Vernunft, aber die formelle Vernunft nur, in sofern der Gehalt der Phantasie als solcher gleichgültig ist, die Vernunft aber als solche auch den Inhalt zur Wahrheit bestimmt.

Es ist noch dies besonders herauszuheben, dass indem die Phantasie den innern Gehalt zum Bild und zur Anschauung bringt, und dies ausgedrückt wird, dass sie denselben als seiend bestimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend scheinen muss, dass die Intelligenz sich seiend, sich zur Sache mache; denn ihr Gehalt ist sie selbst, und ebenso die ihm von ihr gegebene Bestimmung. Das von der Phantasie producirte Bild ist nur subjektiv anschaulich; im Zeichen fügt sie eigentliche Anschaulichkeit hinzu; im mechanischen Gedächtniss vollendet sie diese Form des Seins an ihr.

§. 458.

In dieser von der Intelligenz ausgehenden Einheit selbstständiger Vorstellung und einer Anschauung ist die Materie der letztern zunächst wohl ein aufgenommenes, etwas unmittelbares oder gegebenes (z. B. die Farbe der Cokarde u. dgl.). Die Anschauung gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern etwas anderes vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine selbstständige Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine Bedeutung. Diese Anschauung ist das Zeichen.

Das Zeichen ist irgend eine unmittelbare Anschauung, die einen ganz andern Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; — die Pyramide, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist. Das Zeichen ist vom Symbol verschieden, einer Anschauung, deren eigene Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung, und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als bezeichnend beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung, denn als symbolisirend.

Gewöhnlich wird das Zeichen und die Sprache irgendwo als Anhang in der Psychologie oder auch in die Logik eingeschoben, ohne dass an ihre Nothwendigkeit und Zusammenhang in dem Systeme der Thätigkeit der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, dass die Intelligenz, welche als anschauend, die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber den sinnlichen Inhalt als aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, nun ihren selbstständigen Vorstellungen ein bestimmtes Dasein aus sich giebt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung als die ihrige gebraucht, deren unmittelbaren und eigenthümlichen Inhalt tilgt, und ihr einen andern Inhalt zur Bedeutung und Seele giebt. — Diese Zeichen erschaffende Thätigkeit kann das produktive Gedächtniss (die zunächst abstrakte Mnemosyne) vornehmlich genannt werden, indem das Gedächtniss, das im gemeinen Leben oft mit Erinnerung, auch Vorstellung und Einbildungskraft verwechselt und gleichbedeutend gebraucht wird, es überhaupt nur mit Zeichen zu thun hat.

§. 459.

Die Anschauung als unmittelbar zunächst ein gegebenes und räumliches erhält, in sofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der Zeit, — ein Verschwinden des Daseins, indem es ist, und nach seiner weitern äusserlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit

hervorgehende Gesetztsein, — der Ton, die erfüllte Aeusserung der sich kund gebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulirende Ton, die Rede und ihr System, die Sprache, giebt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites höheres, als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt.

Die Sprache kommt hier nur nach der eigenthümlichen Bestimmtheit als das Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äusserlichen Elemente zu manifestiren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf konkrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das Material (das Lexikalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch-physiologische (§. 401.) Standpunkt zurückzurufen, für die Form (die Grammatik) der des Verstandes zu anticipiren. Für das elementarische Material der Sprache hat sich einerseits die Vorstellung blosser Zufälligkeit verloren, andererseits das Princip der Nachahmung auf seinen geringen Umfang, tönende Gegenstände, beschränkt. Doch kann man noch die deutsche Sprache über ihren Reichthum wegen der vielen besondern Ausdrücke rühmen hören, die sie für besondere Töne (Rauschen, Sausen, Knarren u. s. f., man hat deren vielleicht mehr als hundert gesammelt; die augenblickliche Laune erschafft deren, wenn es beliebt, neue) besitzt; ein solcher Ueberfluss im Sinnlichen und Unbedeutenden ist nicht zu dem zu rechnen, was den Reichthum einer gebildeten Sprache ausmachen soll. Das eigenthümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äussere Objekte sich beziehenden, als auf innerer Symbolik, nämlich der anthropologischen Artikulation gleichsam als einer Gebehrde der leiblichen Sprech-Aeusserung. Man hat so für jeden Vokal und Konsonanten, wie für deren abstraktere Elemente (Lippengebehrde, Gaumen-Zungengebehrde), und dann ihre Zusammensetzungen die eigenthümliche Bedeutung gesucht. Aber diese bewusstlosen dumpfen Anfänge werden durch weitere so Aeusserlichkeiten als Bildungs-Bedürfnisse zur Unscheinbarkeit und Unbedeutenheit modificirt, wesentlich dadurch, dass sie als sinnliche Anschauungen selbst zu Zeichen herabgesetzt, und dadurch ihre eigene ursprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöscht wird. Das Formelle der Sprache ist aber das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie

einbildet; dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor. Das Studium von ursprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neuern Zeiten erst gründlich kennen zu lernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, dass sie eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwischt worden sind; es scheint dass die Sprache der gebildetsten Völker die unvollkommnere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildetern Zustande ihres Volkes eine vollkommnere als bei dem höher gebildeten hat. Vgl. Hrn. W. v. Humboldt, über den Dualis J. 10. 11.

Bei der Tonsprache, als der ursprünglichen, kann auch der Schriftsprache jedoch hier nur im Vorbeigehen erwähnt werden; sie ist nur eine weitere Fortbildung im besondern Gebiete der Sprache, welche eine äusserlich praktische Thätigkeit zu Hülfe nimmt. Die Schriftsprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anschauens fort, in welchem sie die Zeichen (§. 454.) nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die Hieroglyphenschrift die Vorstellungen durch räumliche Figuren, die Buchstabenschrift hingegen Töne, welche selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, und so, dass sie die konkreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst, und diese Elemente bezeichnet. — Leibnitz hat sich durch seinen Verstand verführen lassen, eine vollständige Schriftsprache auf hieroglyphische Weise gebildet, was wohl partiell auch bei Buchstabenschrift (wie in unsern Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemischen Stoffe u. dgl.) Statt findet, als eine allgemeine Schriftsprache für den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten für sehr wünschenswerth zu halten. Man darf aber dafür halten, dass der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönicien der Fall war, und gegenwärtig in Canton geschieht — s. Macartney's Reise von Staunton) vielmehr das Bedürfniss der Buchstabenschrift und deren Entstehung herbeigeführt hat. Ohnehin ist nicht an eine umfassende fertige Hieroglyphen-Sprache zu denken; sinnliche Gegenstände sind zwar festbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen von Geistigem führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortschreitende logische Entwicklung

veränderte Ansichten über ihre innern Verhältnisse und damit über ihre Natur herbei, so dass damit auch eine andere hieroglyphische Bestimmung einträte. Geschieht dies doch schon bei sinnlichen Gegenständen, dass ihre Zeichen in der Tonsprache, ihre Namen häufig verändert werden, wie z. B. bei den chemischen und mineralogischen. Seitdem man vergessen hat, was Namen als solche sind, nämlich für sich sinnlose Aeusserlichkeiten, die erst als Zeichen eine Bedeutung haben, seit man statt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art von Definition fordert und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formirt, ändert sich die Benennung, d. i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch sein sollender Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder sonst einer specifisch sein sollenden Eigenschaft fasst. — Nur dem Statarischen der chinesischen Geistesbildung ist die hieroglyphische Schriftsprache dieses Volkes angemessen; diese Art von Schriftsprache kann ohnehin nur der Antheil des geringern Theils eines Volkes sein, der sich in ausschliessendem Besitze geistiger Kultur hält. — Die Ausbildung der Tonsprache hängt zugleich aufs genaueste mit der Gewohnheit der Buchstabenschrift zusammen, durch welche die Tonsprache allein die Bestimmtheit und Reinheit ihrer Artikulation gewinnt. Die Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache ist bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verschiedene Bedeutungen selbst bis auf zehn ja zwanzig, so dass im Sprechen der Unterschied bloss durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen chinesisch zu sprechen, ehe sie sich diese absurden Feinheiten der Accentuation zu eigen gemacht haben, fallen in die lächerlichsten Missverständnisse. Die Vollkommenheit besteht hier in dem Gegentheil von dem *parler sans accent*, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird. Es fehlt um der hieroglyphischen Schriftsprache willen der chinesischen Tonsprache an der objektiven Bestimmtheit, welche in der Artikulation durch die Buchstabenschrift gewonnen wird.

Die Buchstabenschrift ist an und für sich die intelligentere; in ihr ist das Wort, die der Intelligenz eigenthümliche würdigste Art der Aeusserung ihrer Vorstel-

lungen, zum Bewusstsein gebracht, zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Es wird in dieser Beschäftigung der Intelligenz mit demselben analysirt, d. i. dies Zeichenmachen wird auf seine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebehrden des Artikulirens) reducirt; sie sind das Sinnliche der Rede auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieser elementarischen Weise zugleich völlige Bestimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchstabenschrift behält damit auch den Vortheil der Tonsprache, dass in ihr wie in dieser, die Vorstellungen eigentliche Namen haben; der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. einfache, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. Die Hieroglyphensprache entsteht nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen, wie die Buchstabenschrift, sondern aus der voranzugehenden Analyse der Vorstellungen, woraus dann leicht der Gedanke gefasst wird, dass alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten, so dass aus dem hiefür gewählten Elementarzeichen (wie bei den chinesischen *Koua* der einfache gerade und der in zwei Theile gebrochene Strich) durch ihre Zusammensetzung die Hieroglyphensprache erzeugt würde. Dieser Umstand der analytischen Bezeichnung der Vorstellungen bei der hieroglyphischen Schrift, welcher Leibnitz verführt hat, diese für vorzüglicher gehalten, als die Buchstabenschrift, ist es vielmehr, der dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht, für die unmittelbare Vorstellung, welche so reich ihr Inhalt in sich gefasst werden möge, für den Geist im Namen einfach ist, auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Sein für sich nichts zu denken giebt, nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen. Nicht nur thut die vorstellende Intelligenz dies, sowohl bei der Einfachheit der Vorstellungen zu verweilen, als auch sie aus den abstrakteren Momenten, in welche sie analysirt worden, wieder zusammen zu fassen, sondern auch das Denken resumirt den konkreten Inhalt aus der Analyse, in welcher derselbe zu einer Verbindung vieler Bestimmungen geworden, in die Form eines einfachen Gedankens. Für beide ist es Bedürfniss auch solche in Ansehung der Bedeutung einfache Zeichen, die aus mehreren Buch-

staben oder Silben bestehend und auch darein zergliedert doch nicht eine Verbindung von mehreren Vorstellungen darstellen, zu haben. — Das Angeführte macht die Grundbestimmung für die Entscheidung über den Werth dieser Schriftsprachen aus. Alsdann ergiebt sich auch, dass bei der Hieroglyphenschrift die Beziehungen konkreter geistiger Vorstellungen nothwendig verwickelt und verworren werden müssen, und ohnehin die Analyse derselben, deren nächste Produkte ebenso wieder zu analysiren sind, auf die mannichfaltigste und abweichendste Weise möglich erscheint. Jede Abweichung in der Analyse brächte eine andere Bildung des Schriftnamens hervor, wie in neuern Zeiten, nach der vorhin gemachten Bemerkung sogar in dem sinnlichen Gebiete die Salzsäure auf mehrfache Weise ihren Namen verändert hat. Eine hieroglyphische Schriftsprache erforderte eine ebenso statarische Philosophie als es die Bildung der Chinesen überhaupt ist.

Es folgt noch aus dem Gesagten, dass Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist von dem sinnlich Konkreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, das tönende Wort und dessen abstrakte Elemente, bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjekte zu begründen und rein zu machen ein wesentliches thut. — Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigenthümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so dass wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewusstsein vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Ausserdem dass bei jener Fertigkeit, die die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelte, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstraktions-Fähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben; das Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der andern; bei der Buchstabenschrift aber ist nur Eine Grundlage und zwar in dem richtigen Verhältnisse, dass die sichtbare Sprache

zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äussert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen. — Die Vermittlung der Vorstellungen durch das Unsinnlichere der Töne zeigt sich weiter für den folgenden Uebergang von dem Vorstellen zum Denken, — das Gedächtniss, — in seiner eigenthümlichen Wesentlichkeit.

§. 460.

Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz producirten Anschauung und seiner Bedeutung ist zunächst eine einzelne vorübergehende Produktion und die Verknüpfung der Vorstellung als eines innern mit der Anschauung als einem äusserlichen, ist selbst äusserlich. Die Erinnerung dieser Aeusserlichkeit ist das Gedächtniss.

γγ) Gedächtniss.

§. 461.

Die Intelligenz durchläuft als Gedächtniss gegen die Anschauung des Worts dieselben Thätigkeiten des Erinnerns, wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung §. 451 ff. — 1) Jene Verknüpfung, die das Zeichen ist, zu dem ihrigen machend, erhebt sie durch diese Erinnerung die einzelne Verknüpfung zu einer allgemeinen, d. i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objektiv für sie verbunden sind, und macht die Anschauung, welche der Name zunächst ist, zu einer Vorstellung, so dass der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identificirt, Eine Vorstellung sind und das Vorstellen in seiner Innerlichkeit konkret, der Inhalt als dessen Dasein ist; — das Namen behaltende Gedächtniss.

§. 462.

Der Name ist so die Sache, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden ist und Gültigkeit hat. Das 2) reproducirende Gedächtniss hat und erkennt im Namen die Sache, und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Der Name als Existenz des Inhalts in der Intelligenz ist die Aeusserlichkeit ihrer selbst in ihr, und die Erinnerung des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anschauung ist zugleich die

Entäusserung, in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt. Die Association der besondern Namen liegt in der Bedeutung der Bestimmungen der empfindenden, vorstellenden oder denkenden Intelligenz, von denen sie Reihen als empfindend u. s. f. in sich durchläuft.

Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Thieres, noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn verstehen, ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist in Namen, dass wir denken.

Die vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig wieder vergessene Mnemonik der Alten besteht darin, die Namen in Bilder zu verwandeln, und hiemit das Gedächtniss wieder zur Einbildungskraft herabzusetzen. Die Stelle der Kraft des Gedächtnisses vertritt ein in der Einbildungskraft befestigtes, bleibendes Tableau einer Reihe von Bildern, an welche dann der auswendig zu lernende Aufsatz, die Folge seiner Vorstellungen, angeknüpft wird. Bei der Heterogeneität des Inhalts dieser Vorstellungen und jener permanenten Bilder, wie auch wegen der Geschwindigkeit, in der es geschehen soll, muss dies Anknüpfen nicht anders als durch schaale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge geschehen. Nicht nur wird der Geist auf die Folter gesetzt, sich mit verrücktem Zeuge zu plagen, sondern das auf solche Weise auswendig gelernte ist eben deswegen schnell wieder vergessen, indem ohnehin dasselbe Tableau für das Auswendiglernen jeder andern Reihe von Vorstellungen gebraucht, und daher die vorher daran geknüpften wieder weggewischt werden. Das mnemonisch eingeprägte wird nicht wie das im Gedächtniss behaltene auswendig, d. h. eigentlich von Innen heraus, aus dem tiefen Schachte des Ich hervorgebracht und so hergesagt, sondern es wird von dem Tableau der Einbildungskraft, so zu sagen, abgelesen. — Die Mnemonik hängt mit den gewöhnlichen Vorurtheilen zusammen, die man von dem Gedächtniss im Verhältniss zur Einbildungskraft hat, als ob diese eine höhere, geistigere Thätigkeit wäre als das Gedächtniss. Vielmehr hat es das Gedächtniss nicht mehr mit dem Bilde zu thun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtsein der Intelligenz, aus der Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Dasein, welches das Produkt der Intelligenz selbst ist, — einem solchen Auswendigen, welches in das

Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt, und nur *innerhalb ihrer selbst* deren auswendige, existirende Seite ist.

§. 463.

3) In sofern der Zusammenhang der Namen in der Bedeutung liegt, ist die Verknüpfung derselben mit dem Sein als Namen noch eine Synthese und die Intelligenz in dieser ihrer Aeusserlichkeit nicht einfach in sich zurückgekehrt. Aber die Intelligenz ist das Allgemeine, die einfache Wahrheit ihrer besondern Entäusserungen und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäusserung, in der sie sich als das *Sein*, den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d. i. sinnloser Worte setzt. Ich, welches dies abstrakte Sein ist, ist als Subjektivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere *Band*, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält. In sofern sie nur *seiend* sind, und die Intelligenz in sich hier selbst dies ihr Sein ist, ist sie diese Macht als *ganz abstrakte Subjektivität*, — das *Gedächtniss*, das um der gänzlichen Aeusserlichkeit willen, in der die Glieder solcher Reihen gegeneinander sind, und das selbst diese obgleich subjektive Aeusserlichkeit ist, *mechanisch* (§. 195.) genannt wird.

Man weiss bekanntlich einen Aufsatz erst dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat; das Hersagen solches Auswendiggewussten wird darum von selbst accentlos. Der richtige Accent, der hineingebracht wird, geht auf den Sinn; die Bedeutung, Vorstellung, die herbeigerufen wird, stört dagegen den mechanischen Zusammenhang und verwirrt daher leicht das Hersagen. Das Vermögen, Reihen von Worten, in deren Zusammenhang kein Verstand ist, oder die schon für sich sinnlos sind (eine Reihe von Eigennamen) auswendig behalten zu können, ist darum so höchst wunderbar, weil der Geist wesentlich dies ist, *bei sich selbst* zu sein, hier aber derselbe als *in ihm selbst* entäussert, seine Thätigkeit als ein Mechanismus ist. Der Geist aber ist nur *bei sich* als *Einheit der Subjektivität* und der *Objektivität*; und hier im Gedächtniss, nachdem er in der Anschauung zunächst als Aeusserliches so ist, dass er die Bestimmungen *findet*,

und in der Vorstellung dieses Gefundene in sich erinnert und es zu dem Seinigen macht, macht er sich als Gedächtniss in ihm selbst zu einem Aeusserlichen, so dass das Seinige als ein Gefunden-werdendes erscheint. Das eine der Momente des Denkens, die Objektivität, ist hier als Qualität der Intelligenz selbst in ihr gesetzt. — Es liegt nahe, das Gedächtniss als eine mechanische, als eine Thätigkeit des Sinnlosen zu fassen, wobei es etwa nur durch seinen Nutzen, vielleicht seine Unentbehrlichkeit für andere Zwecke und Thätigkeiten des Geistes gerechtfertigt wird. Damit wird aber seine eigene Bedeutung, die es im Geiste hat, übersehen.

§. 464.

Das Seiende als Name bedarf eines Andern, der Bedeutung der vorstellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objektivität, zu sein. Die Intelligenz ist als mechanisches Gedächtniss in Einem jene äusserliche Objektivität selbst und die Bedeutung. Sie ist so als die Existenz dieser Identität gesetzt, d. i. sie ist für sich als solche Identität, welche sie als Vernunft an sich ist, thätig. Das Gedächtniss ist auf diese Weise der Uebergang in die Thätigkeit des Gedankens, der keine Bedeutung mehr hat, d. i. von dessen Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst seiend ist.

Schon unsere Sprache giebt dem Gedächtniss, von dem es zum Vorurtheil geworden ist, verächtlich zu sprechen, die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtschaft mit dem Gedanken. — Die Jugend hat nicht zufälligerweise ein besseres Gedächtniss als die Alten, und ihr Gedächtniss wird nicht nur um der Nützlichkeit willen geübt, sondern sie hat das gute Gedächtniss, weil sie sich noch nicht nachdenkend verhält, und es wird absichtlich oder unabsichtlich darum geübt, um den Boden ihrer Innerlichkeit zum reinen Sein, zum reinen Raume zu ebnen, in welchem die Sache, der an sich seiende Inhalt ohne den Gegensatz gegen eine subjektive Innerlichkeit, gewähren und sich expliciren könne. Ein gründliches Talent pflegt mit einem guten Gedächtnisse in der Jugend verbunden zu sein. Aber dergleichen empirische Angaben helfen nichts dazu, das zu erkennen, was das Gedächtniss an ihm selbst ist; es ist

einer der bisher ganz unbeachteten und in der That der schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisirung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen, und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen. Das Gedächtniss als solches ist selbst die nur äusserliche Weise, das einseitige Moment der Existenz des Denkens, der Uebergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz; welche Identität macht, dass die Vernunft nun im Subjekte existirt, als seine Thätigkeit ist; so ist sie Denken.

γ) Das Denken.

§. 465.

Die Intelligenz ist wieder; — sie erkennt erkennend eine Anschauung, in sofern sie schon die ihrige ist (§. 454.); ferner im Namen die Sache (§. 462.); nun aber ist für sie ihr Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben als Unmittelbaren- oder Seienden, somit als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Sein, ist. So ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend; — an ihr selbst das Allgemeine, ihr Produkt, der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Sie weiss, dass was gedacht ist, ist; und dass was ist, nur ist, in sofern es Gedanke ist; (vergl. §. 5. 21.) — für sich; das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand.

§. 466.

Das denkende Erkennen ist aber gleichfalls zunächst formell; die Allgemeinheit und ihr Sein ist die einfache Subjektivität der Intelligenz. Die Gedanken sind so nicht als an und für sich bestimmt und die zum Denken erinnerten Vorstellungen in sofern noch der gegebene Inhalt.

§. 467.

An diesem Inhalte ist es α) formell identischer Verstand, welcher die erinnerten Vorstellungen zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften u. s. f. überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, dass der Stoff erst

in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seins habe. Als in sich unendliche Negativität ist das Denken β) wesentlich Diremtion, — Urtheil, das den Begriff jedoch nicht mehr in den vorigen Gegensatz von Allgemeinheit und Sein auflöst, sondern nach den eigenthümlichen Zusammenhängen des Begriffs unterscheidet, und γ) hebt das Denken die Formbestimmung auf und setzt zugleich die Identität der Unterschiede; — formelle Vernunft, schliessender Verstand. — Die Intelligenz erkennt als denkend; und zwar erklärt α) der Verstand das Einzelne aus seinen Allgemeinheiten (den Kategorien), so heisst er sich begreifend; β) erklärt er dasselbe für ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urtheil; in diesen Formen erscheint der Inhalt als gegeben; γ) im Schlusse aber bestimmt er aus sich Inhalt, indem er jenen Formunterschied aufhebt. In der Einsicht in die Nothwendigkeit ist die letzte Unmittelbarkeit, die dem formellen Denken noch anhängt, verschwunden.

In der Logik ist das Denken, wie es erst an sich ist, und sich die Vernunft in diesem gegensatzlosen Elemente entwickelt. Im Bewusstsein kommt es gleichfalls als eine Stufe vor (s. §. 437. Anm.). Hier ist die Vernunft als die Wahrheit des Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes selbst bestimmt hatte. — Das Denken tritt in diesen verschiedenen Theilen der Wissenschaft deswegen immer wieder hervor, weil diese Theile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden, das Denken aber dieses eine und dasselbe Centrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen.

§. 468.

Die Intelligenz, die als theoretische sich die unmittelbare Bestimmtheit aneignet, ist nach vollendeter Besitznahme nun in ihrem Eigenthume; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit ist an sich gesetzt, dass für sie der Inhalt durch sie bestimmt ist. Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem Inhalte nach frei. Die Intelligenz sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist Wille.

b. Der praktische Geist.

§. 469.

Der Geist als Wille weiss sich als sich in sich be-

schliessend, und sich aus sich erfüllend. Dies erfüllte Fürsichsein oder Einzelnheit macht die Seite der Existenz oder Realität von der Idee des Geistes aus; als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. — Als sich selbst den Inhalt gebend ist der Wille bei sich, frei überhaupt; dies ist sein bestimmter Begriff. — Seine Endlichkeit besteht in dessen Formalismus, dass sein durch sich Erfülltsein die abstrakte Bestimmtheit, die seinige überhaupt, mit der entwickelten Vernunft nicht identificirt ist. Die Bestimmung des an sich seienden Willens ist, die Freiheit in dem formellen Willen zur Existenz zu bringen, und damit der Zweck des letztern, sich mit seinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke wie zu seinem Dasein zu machen. Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur als Denken; der Weg des Willens, sich zum objektiven Geiste zu machen, ist sich zum denkenden Willen zu erheben, — sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkendes haben kann.

Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit dies, dass der Wille nicht subjektive, d. i. eigensüchtige, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durch's Denken; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit u. s. f. das Denken ausschliessen zu wollen.

§. 470.

Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes Sollen, 1) in dem Gegensatze der aus ihm gesetzten Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende unmittelbare Bestimmtsein, gegen sein Dasein und Zustand, was im Bewusstsein sich zugleich im Verhältnisse gegen äussere Objekte entwickelt. 2) Jene erste Selbstbestimmung ist als selbst unmittelbare zunächst nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher an sich das Sollen gegen jene sowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; — ein Gegensatz, der zunächst nur für uns ist.

α) Das praktische Gefühl.

§. 471.

Der praktische Geist hat seine Selbstbestimmung in

ihm zuerst auf unmittelbare Weise, damit formell, so dass er sich findet als in seiner innerlichen Natur bestimmte Einzelnheit. Er ist so praktisches Gefühl. Darin hat er, da er an sich mit der Vernunft einfach identische Subjektivität ist, wohl den Inhalt der Vernunft aber als unmittelbar einzelnen, hiemit auch als natürlichen, zufälligen und subjektiven Inhalt der eben sowohl aus der Partikularität des Bedürfnisses, des Meinens u. s. f., und aus der gegen das Allgemeine sich für sich setzenden Subjektivität sich bestimmt, als er an sich der Vernunft angemessen sein kann.

Wenn an das Gefühl von Recht und Moralität, wie von Religion, das der Mensch in sich habe, an seine wohlwollenden Neigungen u. s. f. an sein Herz überhaupt, d. i. an das Subjekt, in sofern in ihm alle die verschiedenen praktischen Gefühle vereinigt sind, appellirt wird, so hat dies 1) den richtigen Sinn, dass diese Bestimmungen seine eigenen immanenten sind, 2) und dann, in sofern das Gefühl dem Verstande entgegengesetzt wird, dass es gegen dessen einseitige Abstraktionen die Totalität sein kann. Aber ebenso kann das Gefühl einseitig, unwesentlich, schlecht sein. Das Vernünftige, das in der Gestalt der Vernünftigkeit als Gedachtes ist, ist derselbe Inhalt, den das gute praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, in seiner Objektivität und Wahrheit.

Deswegen ist es einerseits thöricht, zu meinen, als ob im Uebergange vom Gefühl zum Recht und der Pflicht an Inhalt und Vortrefflichkeit verloren werde; dieser Uebergang bringt erst das Gefühl zu seiner Wahrheit. Ebenso thöricht ist es, die Intelligenz dem Gefühle, Herzen und Willen für überflüssig, ja schädlich zu halten; die Wahrheit und was dasselbe ist, die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der Allgemeinheit der Intelligenz, nicht in der Einzelnheit des Gefühles als solchen Statt finden. Wenn die Gefühle wahrhafter Art sind, sind sie es durch ihre Bestimmtheit, d. i. ihren Inhalt, und dieser ist wahrhaft nur, in sofern er in sich allgemein ist, d. h. den denkenden Geist zu seiner Quelle hat. Die Schwierigkeit besteht für den Verstand darin, sich von der Trennung, die er sich einmal zwischen den Seelenvermögen, dem Gefühle, dem denkenden Geiste willkürlich gemacht hat,

loszumachen und zu der Vorstellung zu kommen, dass im Menschen nur Eine Vernunft, im Gefühl, Wollen und Denken ist. Damit zusammenhängend wird eine Schwierigkeit darin gefunden, dass die Ideen, die allein dem denkenden Geiste angehören, Gott, Recht, Sittlichkeit auch gefühlt werden können. Das Gefühl ist aber nichts anderes, als die Form der unmittelbaren eigenthümlichen Einzelnheit des Subjekts, in die jener Inhalt, wie jeder andere objektive Inhalt, dem das Bewusstsein auch Gegenständlichkeit zuschreibt, gesetzt werden kann.

Andererseits ist es verdächtig, und sehr wohl mehr als dies, am Gefühle und Herzen gegen die gedachte Vernünftigkeit, Recht, Pflicht, Gesetz, festzuhalten, weil das, was Mehr in jenen als in dieser ist, nur die besondere Subjektivität, das Eitle und die Willkür, ist. — Aus demselben Grunde ist es ungeschickt, sich bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr, als auf ihre Form einzulassen, und ihren Inhalt zu betrachten, da dieser als gedacht, vielmehr die Selbstbestimmungen des Geistes in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigenthümliche Betrachtung der praktischen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die selbstsüchtigen, schlechten und bösen; denn nur sie gehören der sich gegen das Allgemeine festhaltenden Einzelnheit; ihr Inhalt ist das Gegentheil gegen den der Rechte und Pflichten, eben damit erhalten sie aber nur im Gegensatze gegen diese ihre nähere Bestimmtheit.

§. 472.

Das praktische Gefühl enthält das Sollen, seine Selbstbestimmung als an sich seiend, bezogen auf eine seiende Einzelnheit, die nur in der Angemessenheit zu jener als gültig sei. Da beiden in dieser Unmittelbarkeit noch objektive Bestimmung fehlt, so ist diese Beziehung des Bedürfnisses auf das Dasein das ganz subjektive und oberflächliche Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen.

Vergnügen, Freude, Schmerz u. s. f., Scham, Reue, Zufriedenheit u. s. w. sind theils nur Modifikationen des formellen praktischen Gefühls überhaupt, theils aber durch ihren Inhalt, der die Bestimmtheit des Sollens ausmacht, verschieden.

Die berühmte Frage nach dem Ursprunge des Uebels in der Welt, tritt, wenigstens in sofern unter dem Uebel zunächst nur das Unangenehme und der Schmerz verstanden wird, auf diesem Standpunkte des formellen Praktischen ein. Das Uebel ist nichts anders als die Unangemessenheit des Seins zu dem Sollen. Dieses Sollen hat viele Bedeutungen, und da die zufälligen Zwecke gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele. In Ansehung ihrer ist das Uebel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie selbst sind schon das Uebel. — Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr Urtheil, in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, so als der Widerspruch sind, der das Uebel heisst. Im Todten ist kein Uebel noch Schmerz, weil der Begriff in der unorganischen Natur seinem Dasein nicht gegenüber tritt, und nicht in dem Unterschiede zugleich dessen Subjekt bleibt. Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unterscheidung vorhanden, und tritt hiemit ein Sollen ein; und diese Negativität, Subjektivität, Ich, die Freiheit, sind die Principien des Uebels und des Schmerzens. — Jacob Böhm hat die Ichheit als die Pein und Qual und als die Quelle der Natur und des Geistes gefasst.

β) Die Triebe und die Willkür.

§. 473.

Das praktische Sollen ist reelles Urtheil. Die unmittelbare nur vorgefundene Angemessenheit der seienden Bestimmtheit zum Bedürfniss ist für die Selbstbestimmung des Willens eine Negation und ihr unangemessen. Dass der Wille, d. i. die an sich seiende Einheit der Allgemeinheit und der Bestimmtheit, sich befriedige d. i. für sich sei, soll die Angemessenheit seiner innern Bestimmung und des Daseins durch ihn gesetzt sein. Der Wille ist der Form des Inhalts nach zunächst noch natürlicher Wille unmittelbar identisch mit seiner Bestimmtheit, — Trieb und Neigung, in sofern die Totalität des praktischen Geistes sich in eine einzelne der mit dem Gegensatze überhaupt gesetzten vielen beschränkten Bestimmungen legt, Leidenschaft.

§. 474.

Die Neigungen und Leidenschaften haben dieselben Bestimmungen zu ihrem Inhalte, als die praktischen Gefühle, und gleichfalls die vernünftige Natur des Geistes einerseits zu ihrer Grundlage, andererseits aber sind sie als dem noch subjektiven, einzelnen Willen angehörig mit Zufälligkeit behaftet, und erscheinen als besondere zum Individuum wie zu einander sich äusserlich und hiemit nach unfreier Nothwendigkeit sich zu verhalten.

Die Leidenschaft enthält in ihrer Bestimmung, dass sie auf eine Besonderheit der Willensbestimmung beschränkt ist, in welcher sich die ganze Subjektivität des Individuums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist die Leidenschaft weder gut noch böse; diese Form drückt nur dies aus, dass ein Subjekt das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in einen Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Grosses ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine todte, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht.

Aber von den Neigungen wird unmittelbar die Frage gemacht, welche gut und böse, ingleichen bis zu welchem Grade die Guten gut bleiben, und, da sie Besondere gegen einander und ihrer Viele sind, wie sie, da sie sich doch in Einem Subjekte befinden und sich nach der Erfahrung nicht wohl alle befriedigen lassen, gegen einander wenigstens einschränken müssen. Es hat mit diesen vielen Trieben und Neigungen zunächst dieselbe Bewandniss, wie mit den Seelenkräften, deren Sammlung der theoretische Geist sein soll; — eine Sammlung, welche nun mit der Menge von Trieben vermehrt wird. Die formelle Vernünftigkeit des Triebes und der Neigung besteht nur in ihrem allgemeinen Triebe, nicht als Subjektives zu sein sondern durch die Thätigkeit des Subjekts selbst die Subjektivität aufzuheben, realisirt zu werden. Ihre wahrhafte Vernünftigkeit kann sich nicht in einer Betrachtung der äussern Reflexion ergeben, welche selbstständige Naturbestimmungen und unmittelbare Triebe voraussetzt, und damit des Einen Princips und Endzwecks für dieselbe ermangelt. Es ist aber die immanente Reflexion

des Geistes selbst, über ihre Besonderheit wie über ihre natürliche Unmittelbarkeit hinauszugehen, und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objektivität zu geben, worin sie als nothwendige Verhältnisse, Rechte und Pflichten sind. Diese Objektivirung ist es denn, welche ihren Gehalt, so wie ihr Verhältniss zu einander, überhaupt ihre Wahrheit aufzeigt; wie Plato, was die Gerechtigkeit an und für sich sei mit wahrhaftem Sinne auch in sofern er unter dem Rechte des Geistes seine ganze Natur befasste, nur in der objektiven Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich der Konstruktion des Staates, als des sittlichen Lebens darstellen zu können zeigte.

Welches also die guten, vernünftigen Neigungen und deren Unterordnung sei, verwandelt sich in die Darstellung, welche Verhältnisse der Geist hervorbringt, indem er als objektiver Geist sich entwickelt; — eine Entwicklung in welcher der Inhalt der Selbstbestimmung die Zufälligkeit oder Willkür verliert. Die Abhandlung der Triebe, Neigungen und Leidenschaften nach ihrem wahrhaften Gehalte ist daher wesentlich die Lehre von den rechtlichen, moralischen und sittlichen Pflichten.

§. 475.

Das Subjekt ist die Thätigkeit der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Uebersetzung aus der Subjektivität des Inhalts, der in sofern Zweck ist, in die Objektivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschliesst. Dass, in sofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Thätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zu Stande gekommen ist, das Moment der subjektiven Einzelnheit und deren Thätigkeit enthält, ist das Interesse. Es kommt daher nichts ohne Interesse zu Stande.

Eine Handlung ist ein Zweck des Subjekts und ebenso ist sie seine Thätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur durch dies, dass das Subjekt auf diese Weise in der uneigennützigsten Handlung ist, d. h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt. — Den Trieben und Leidenschaften setzt man einerseits die schaale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die Bedürfnisse ohne die Thätigkeit des Subjekts, die Angemessenheit der unmittelbaren Existenz und seiner innern Bestim-

mungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden sollen. Andererseits wird ihnen ganz überhaupt, die Pflicht um der Pflicht willen, die Moralität entgegengesetzt. Aber Trieb und Leidenschaft ist nichts anderes als die Lebendigkeit des Subjekts, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als solcher das Allgemeine, ein Unthätiges, ist, und an dem Subjekte sein Bethätigendes hat; dies, dass er diesem immanent ist, ist das Interesse, und die ganze wirksame Subjektivität in Anspruch nehmend, die Leidenschaft.

§. 476.

Der Wille als denkend und an sich frei, unterscheidet sich selbst von der Besonderheit der Triebe und stellt sich als einfache Subjektivität des Denkens über deren mannichfaltigen Inhalt; so ist er reflektirender Wille.

§. 477.

Eine solche Besonderheit des Triebs ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die seinige, indem er sich mit ihr zusammenschliesst und sich dadurch bestimmte Einzelnheit und Wirklichkeit giebt. Er ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu wählen und ist Willkür.

§. 478.

Der Wille ist als Willkür für sich frei, indem er als die Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens in sich reflektirt ist. Jedoch in sofern der Inhalt, in welchem sich diese seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit beschliesst, noch kein anderer als der der Triebe und Neigungen ist, ist er nur als subjektiver und zufälliger Wille wirklich. Als der Widerspruch, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus ist, ist er zunächst der Process der Zerstreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genusses durch eine Andere und der Befriedigung, die dies eben so sehr nicht ist, durch eine andere ins Unendliche. Aber die Wahrheit der besondern Befriedigungen ist die allgemeine, die der denkende Wille als Glückseligkeit sich zum Zwecke macht.

γ) Die Glückseligkeit.

§. 479.

In dieser durch das reflektirende Denken hervorgebrachten Vorstellung einer allgemeinen Befriedigung sind die Triebe nach ihrer Besonderheit als negativ gesetzt, und sollen theils einer dem andern zum Behufe jenes Zwecks, theils direkt demselben ganz oder zum Theil aufgeopfert werden. Ihre Begrenzung durch einander ist einerseits eine Vermischung von qualitativer und quantitativer Bestimmung, andererseits da die Glückseligkeit den affirmativen Inhalt allein in den Trieben hat, liegt in ihnen die Entscheidung, und es ist das subjektive Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muss, worein es die Glückseligkeit setze.

§. 480.

Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstrakte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur sein soll. Die Wahrheit aber der besondern Bestimmtheit, welche eben so sehr ist, als aufgehoben ist, und der abstrakten Einzelnheit, der Willkür, welche sich in der Glückseligkeit eben so sehr einen Zweck giebt als nicht giebt, ist die allgemeine Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit. Die Willkür ist auf diese Weise der Wille nur als die reine Subjektivität, welche dadurch rein und konkret zugleich ist, dass sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst, hat. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille, — wirklich freier Wille.

c. Der freie Geist.

§. 481.

Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelnheit, welche aber ebenso

zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Diese allgemeine Bestimmung hat der Wille nur als seinen Gegenstand und Zweck, indem er sich denkt, diesen seinen Begriff weiss, Wille als freie Intelligenz ist.

§. 482.

Der Geist, der sich als frei weiss und sich als diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist zunächst überhaupt der vernünftige Wille, oder an sich die Idee, darum nur der Begriff des absoluten Geistes. Als abstrakte Idee ist sie wieder nur im unmittelbaren Willen existirend, ist die Seite des Daseins der Vernunft, der einzelne Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur formelle Thätigkeit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die Thätigkeit ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein, welches als Dasein der Idee Wirklichkeit ist, zu setzen, objektiver Geist.

Ueber keine Idee weiss man es so allgemein, dass sie unbestimmt, vieldeutig und der grössten Missverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als die Idee der Freiheit, und keine ist mit so wenigem Bewusstsein geläufig. Indem der freie Geist der wirkliche Geist ist, so sind die Missverständnisse über denselben so sehr von den ungeheuersten praktischen Folgen, als nichts anderes, wenn die Individuen und Völker den abstrakten Begriff der für sich seienden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefasst haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist. Ganze Welttheile, Afrika und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wussten im Gegentheil nur, dass der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer u. s. f. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christenthum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Werth hat, indem es Gegenstand

und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniss, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. dass der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist. Wenn in der Religion als solcher der Mensch das Verhältniss zum absoluten Geiste als sein Wesen weiss, so hat er weiterhin den göttlichen Geist auch als in die Sphäre der weltlichen Existenz tretend gegenwärtig, als die Substanz des Staats, der Familie u. s. f. Diese Verhältnisse werden durch jenen Geist ebenso ausgebildet und ihm angemessen konstituirt, als dem Einzelnen durch solche Existenz die Gesinnung der Sittlichkeit inwohnend wird, und er dann in dieser Sphäre der besondern Existenz, des gegenwärtigen Empfindens und Wollens wirklich frei ist.

Wenn das Wissen von der Idee d. i. von dem Wissen der Menschen, dass ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist, spekulativ ist, so ist diese Idee selbst als solche die Wirklichkeit der Menschen, nicht die sie darum haben, sondern sie sind. Das Christenthum hat es in seinen Anhängern zu ihrer Wirklichkeit gemacht, z. B. nicht Sklave zu sein; wenn sie zu Sklaven gemacht, wenn die Entscheidung über ihr Eigenthum in das Belieben, nicht in Gesetze und Gerichte gelegt würde, so fänden sie die Substanz ihres Daseins verletzt. Es ist dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der seine Befriedigung fordert, sondern der Charakter, — das zum trieblosen Sein gewordene geistige Bewusstsein. — Aber diese Freiheit, die der Inhalt und Zweck der Freiheit hat, ist selbst zunächst nur Begriff, Princip des Geistes und Herzens und sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln bestimmt, zur rechtlichen, sittlichen und religiösen, wie wissenschaftlichen Wirklichkeit.

Zweite Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der objektive Geist.

---

§. 483.

Der objektive Geist ist die absolute Idee aber nur an sich seiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äusserlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, dass die Freiheit seine innere Bestimmung und Zweck ist, und sich auf eine äusserliche vorgefundene Objektivität bezieht, welche sich spaltet in das Anthropologische der partikulären Bedürfnisse, in die äussern Naturdinge, die für das Bewusstsein sind, und in das Verhältniss von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewusstsein ihrer als verschiedener und partikulärer sind; diese Seite macht das äusserliche Material für das Dasein des Willens aus.

§. 484.

Die Zweckthätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äusserlich objektiven Seite zu realisiren, dass sie als eine durch jenen bestimmte Welt sei, so dass er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiemit zur Idee vollendet sei. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Nothwendigkeit, deren substantieller Zusammenhang das System der Freiheits-Bestimmungen, und der erscheinende Zusammenhang als die Macht, das Anerkanntsein, d. i. ihr Gelten im Bewusstsein ist.

§. 485.

Diese Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigenthümliche Element der Bethätigung des erstern ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus. Da sie und ihr Inhalt dem Denken angehört und das an sich Allgemeine ist, so hat der Inhalt seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieser für das Bewusstsein der Intelligenz gesetzt mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er das Gesetz, — der Inhalt befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle und in dem Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjektiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, ist er als Sitte.

§. 486.

Diese Realität überhaupt als Dasein des freien Willens ist das Recht, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf den subjektiven Willen, in welchem sie als allgemeine ihr Dasein haben sollen und allein haben können, seine Pflichten wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben Sitte sind. Dasselbe was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht. Denn ein Dasein ist ein Recht nur auf den Grund des freien substantiellen Willens; derselbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjektiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Es ist derselbe Inhalt, den das subjektive Bewusstsein anerkennt als Pflicht und den es an ihnen zum Dasein bringt. Die Endlichkeit des objektiven Willens ist in sofern der Schein des Unterschieds der Rechte und Pflichten.

Im Felde der Erscheinung sind Recht und Pflicht zunächst so *Correlata*, dass einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem Andern entspricht. Aber dem Begriffe nach ist mein Recht an eine Sache nicht bloss Besitz, sondern als Besitz einer Person ist es Eigenthum, rechtlicher Besitz, und es ist Pflicht, Sachen als Eigenthum zu besitzen, d. i. als Person zu sein, was in das Verhältniss der Erscheinung, der Be-

ziehung auf eine andere Person, gesetzt, sich zur Pflicht des Andern, mein Recht zu respektiren, entwickelt. Die moralische Pflicht überhaupt ist in mir als freiem Subjekt zugleich ein Recht meines subjektiven Willens, meiner Gesinnung. Aber im Moralischen tritt die Differenz von nur innerer Willensbestimmung (Gesinnung, Absicht), die ihr Dasein nur in mir hat, und nur subjektive Pflicht ist, gegen deren Wirklichkeit ein, hiemit auch eine Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einseitigkeit des bloss moralischen Standpunktes ausmacht. Im Sittlichen ist beides zu seiner Wahrheit, zu seiner absoluten Einheit gelangt, obgleich auch als in der Weise der Nothwendigkeit auch Pflicht und Recht durch Vermittlung in einander zurückkehren und sich zusammenschliessen. Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind eben so sehr Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der Kinder ihr Recht, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist. Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung u. s. f. sind zugleich Pflichten derselben, zu strafen, zu verwalten u. s. f., wie die Leistungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdiensten u. s. f., Pflichten und ebenso ihr Recht an den Schutz ihres Privateigenthums und des allgemeinen substantiellen Lebens sind, in dem sie ihre Wurzel haben; alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats sind die eigenen der Privaten; aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuss von Rechten an sie zurückkommen, bringt die Erscheinung der Verschiedenheit hervor, wozu die Weise kommt, in welcher der Werth bei dem Austausche mannichfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist. Aber wesentlich gilt es, dass wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.

Eintheilung.

§. 487.

Der freie Wille ist:

A. selbst zunächst unmittelbar, und daher als einzelner, — die Person; das Dasein, welches diese ihre Freiheit giebt, ist das Eigenthum. Das Recht als solches ist das formelle, abstrakte Recht;

B. in sich reflektirt, so dass er sein Dasein innerhalb seiner hat, und hiedurch zugleich als partikulärer bestimmt ist, das Recht des subjektiven Willens, — die Moralität;
C. der substantielle Wille als die seinem Begriffe gemässe Wirklichkeit im Subjekte und Totalität der Nothwendigkeit, — die Sittlichkeit, in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

Da ich diesen Theil der Philosophie in meinen Grundlinien des Rechts (Berlin 1821.) ausgeführt habe, so kann ich mich hier kürzer als über die andern Theile fassen.

A.

Das Recht.

a. Eigenthum.

§. 488.

Der Geist in der Unmittelbarkeit seiner für sich selbst seienden Freiheit ist Einzelner, aber der seine Einzelnheit als absolut freien Willen weiss; er ist Person, das Sich-Wissen dieser Freiheit, welches als in sich abstrakt und leer seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm selbst, sondern an einer äusserlichen Sache hat. Diese ist gegen die Subjektivität der Intelligenz und der Willkür als ein Willenloses ohne Recht, und wird von ihr zu ihrem Accidens, der äusserlichen Sphäre ihrer Freiheit gemacht, — Besitz.

§. 489.

Das für sich bloss praktische Prädikat des Meinigen, welches die Sache durch das Urtheil des Besitzes zunächst in der äusserlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, dass Ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz Eigenthum, der als Besitz Mittel, als Dasein der Persönlichkeit aber Zweck ist.

§. 490.

In dem Eigenthum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen. Aber die Sache ist eine abstrakt

äusserliche und Ich darin abstrakt äusserlich. Die konkrete Rückkehr meiner in mich in der Aeusserlichkeit ist, dass Ich, die unendliche Beziehung meiner auf mich, als Person die Repulsion meiner von mir selbst bin, und in dem Sein anderer Personen, meiner Beziehung auf sie, und des Anerkanntseins von ihnen, das so gegenseitig ist, das Dasein meiner Persönlichkeit habe.

§. 491.

Die Sache ist die Mitte, durch welche die Extreme, die in dem Wissen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander selbstständigen Personen sich zusammenschliessen. Mein Wille hat für sie sein bestimmtes erkennbares Dasein in der Sache durch die unmittelbare körperliche Ergreifung des Besitzes oder durch die Formirung oder auch durch die blosse Bezeichnung derselben.

§. 492.

Die zufällige Seite am Eigenthum ist, dass ich in diese Sache meinen Willen lege; in sofern ist mein Wille Willkür, so dass ich ihn eben so gut darein legen kann oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. In sofern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur Ich selbst ihn herausziehen, und sie kann nur mit meinem Willen an einen andern übergehen dessen Eigenthum sie ebenso nur mit seinem Willen wird; — Vertrag.

b. Vertrag.

§. 493.

Die zwei Willen und deren Uebereinkunft im Vertrage sind als Innerliches verschieden von dessen Realisirung, der Leistung. Die relativ-ideelle Aeusserung in der Stipulation enthält das wirkliche Aufgeben eines Eigenthums von dem einen, den Uebergang und die Aufnahme in den andern Willen. Der Vertrag ist an und für sich gültig und wird es nicht erst durch die Leistung des einen oder des andern, was einen unendlichen Regress oder unendliche Theilung der Sache, der Arbeit, und der Zeit in sich schlösse. Die Aeusserung in der Stipulation ist vollständig und erschöpfend. Die Innerlichkeit des das Eigenthum aufgebenden und des dasselbe aufnehmenden Willens ist im Reiche des Vorstellens, und das Wort ist

in diesem That und Sache (§. 462.), und die vollgültige That, da der Wille hier nicht als moralischer (ob es ernstlich oder betrügerisch gemeint sei) in Betracht kommt, vielmehr nur Wille über eine äusserliche Sache ist.

§. 494.

Wie in der Stipulation sich das Substantielle des Vertrags von der Leistung als der reellen Aeusserung, die zur Folge herabgesetzt ist, unterscheidet, so wird damit an die Sache oder Leistung der Unterschied der unmittelbaren specifischen Beschaffenheit derselben von dem Substantiellen derselben, dem Werthe, gesetzt, in welchem jenes Qualitative sich in quantitative Bestimmtheit verändert; ein Eigenthum wird so vergleichbar mit einem andern und kann qualitativ ganz heterogenem gleichgesetzt werden. So wird es überhaupt als abstrakte, allgemeine Sache gesetzt.

§. 495.

Der Vertrag, als eine aus der Willkür entstandene Uebereinkunft und über eine zufällige Sache enthält zugleich das Gesetztsein des accidentellen Willens; dieser ist dem Rechte eben sowohl auch nicht angemessen und bringt so Unrecht hervor, wodurch aber das Recht, welches an und für sich ist, nicht aufgehoben wird, sondern nur ein Verhältniss des Rechts zum Unrecht entsteht.

c. Das Recht gegen das Unrecht.

§. 496.

Das Recht als Dasein der Freiheit im Aeusserlichen, fällt in eine Mehrheit von Beziehungen auf dies Aeusserliche und auf die andern Personen (§. 491., 493 ff.). Dadurch giebt es 1) mehrere Rechtsgründe, von denen, indem das Eigenthum sowohl nach Seite der Person als der Sache ausschliessend individuell ist, nur Einer das Rechte ist, die aber, weil sie gegeneinander sind, gemeinschaftlich als Schein des Rechts gesetzt werden, gegen welchen dieses nun als das Recht an sich bestimmt ist.

§. 497.

Indem gegen diesen Schein das Eine Recht an sich,

noch in unmittelbarer Einheit mit den verschiedenen Rechtsgründen, als affirmativ gesetzt, gewollt und anerkannt wird, liegt die Verschiedenheit nur darin, dass diese Sache durch den besondern Willen dieser Personen unter das Recht subsumirt wird; — das unbefangene Unrecht. — Dieses Unrecht ist ein einfaches negatives Urtheil, welches den bürgerlichen Rechtsstreit ausdrückt, zu dessen Schlichtung ein drittes Urtheil, das als das Urtheil des Rechts an sich ohne Interesse bei der Sache, und die Macht ist, sich gegen jenen Schein Dasein zu geben, erfordert wird.

§. 498.

2) Wird aber der Schein des Rechts als solcher gegen das Recht-an-sich von dem besondern Willen gewollt, der hiemit böse wird, so wird die äusserliche Anerkennung des Rechts von dessen Werthe getrennt und nur jene respektirt, indem dieses verletzt wird. Dies giebt das Unrecht des Betrugs; — das unendliche Urtheil als identisches (§. 173.), — die beibehaltene formelle Beziehung mit Weglassung des Gehaltes.

§. 499.

3) In sofern endlich der besondere Wille sich dem Recht-an-sich in der Negation sowohl desselben selbst als dessen Anerkennung oder Scheins entgegenstellt (— negativ unendliches Urtheil §. 173., in welchem sowohl die Gattung als die besondere Bestimmtheit, hier die erscheinende Anerkennung negirt wird) — ist er gewaltthätig-böser Wille, der ein Verbrechen begeht.

§. 500.

Solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. Als Wille und Denkendes stellt in ihr der Handelnde ein aber formelles und nur von ihm anerkanntes Gesetz auf, ein Allgemeines, das für ihn gilt, und unter welches er durch seine Handlung zugleich sich selbst subsumirt hat. Die dargestellte Nichtigkeit dieser Handlung, die Ausführung in einem dieses formellen Gesetzes und des Rechts-an-sich, zunächst durch einen subjektiven einzelnen Willen, ist die Rache, welche, weil sie von dem Interesse unmittelbarer partikulärer Persönlichkeit ausgeht, zugleich nur neue Verletzung, ins Unendliche fort, ist. Dieser Progress hebt sich gleich-

falls in einem dritten Urtheil, das ohne Interesse ist, der Strafe, auf.

§. 501.

Das sich Geltendmachen des Rechts-an-sich ist vermittelt α) dadurch dass ein besonderer Wille, der Richter, dem Rechte angemessen ist und gegen das Verbrechen sich zu richten das Interesse hat, — was zunächst in der Rache zufällig ist, und β) durch die (zunächst gleichfalls zufällige) Macht der Ausführung, die durch den Verbrecher gesetzte Negation des Rechts zu negiren. Diese Negation des Rechts hat im Willen des Verbrechers ihre Existenz; die Rache oder Strafe wendet sich daher 1) an die Person oder das Eigenthum des Verbrechers, 2) und übt Zwang gegen denselben aus. Der Zwang findet in dieser Sphäre des Rechts überhaupt, schon gegen die Sache in der Ergreifung und in Behauptung derselben gegen die Ergreifung eines andern, Statt, da in dieser Sphäre der Wille sein Dasein unmittelbar in einer äusserlichen Sache (als solcher oder der Leiblichkeit) hat, und an dieser nur ergriffen werden kann. — Mehr nicht als möglich aber ist der Zwang, in sofern Ich mich als frei aus jeder Existenz, ja aus dem Umfange derselben, dem Leben, herausziehen kann. Rechtlich ist er nur als das Aufheben eines ersten, unmittelbaren Zwangs.

§. 502.

Es hat sich ein Unterschied vom Recht und vom subjektiven Willen entwickelt. Die Realität des Rechts, welche sich der persönliche Wille zunächst auf unmittelbare Weise giebt, zeigt sich durch den subjektiven Willen, das dem Rechte-an-sich Dasein gebende oder auch von demselben sich abscheidende und ihm entgegensetzende Moment, vermittelt. Umgekehrt ist der subjektive Wille in dieser Abstraktion, die Macht über das Recht zu sein, für sich ein Nichtiges; er hat wesentlich nur Wahrheit und Realität, indem er in ihm selbst als das Dasein des vernünftigen Willens ist, — Moralität.

Der Ausdruck Naturrecht, der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes, oder ob es so gemeint sei, wie es durch die Natur der Sache, d. i. den Begriff, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich

gemeinte; so dass zugleich ein Naturzustand erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe. In der That aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegentheil der Naturbestimmung ist. Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand, ein Zustand der Gewaltthätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als dass aus ihm herauszugehen ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewaltthätigkeit des Naturzustandes.

B.

Die Moralität.

§. 503.

Das freie Individuum im (unmittelbaren) Rechte nur Person, ist nun als Subjekt bestimmt, — in sich reflektirter Wille, so dass die Willensbestimmtheit überhaupt als Dasein in ihm als die seinige unterschieden von dem Dasein der Freiheit in einer äusserlichen Sache, sei. Damit dass die Willensbestimmtheit so im Innern gesetzt ist, ist der Wille zugleich als ein besonderer, und es treten die weitern Besonderungen desselben und deren Beziehungen auf einander ein. Die Willensbestimmtheit ist theils als die an sich seiende, — der Vernunft des Willens, das an sich Rechtliche (und Sittliche); theils als das in der thätlichen Aeusserung vorhandene, sich begebende und mit derselben in Verhältniss kommende Dasein. Der subjektive Wille ist in sofern moralisch frei, als diese Bestimmungen innerlich als die seinigen gesetzt und von ihm gewollt werden. Seine thätliche Aeusserung mit dieser Freiheit ist Handlung, in deren Aeusserlichkeit er nur dasjenige als das seinige anerkennt und sich zu-

rechnen lässt, was er davon in sich selbst gewusst und gewollt hat.

Diese subjektive oder moralische Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heisst. Vermöge des Rechts derselben muss der Mensch eine Kenntniss vom Unterschiede des Guten und Bösen überhaupt eigens besitzen, die sittlichen wie die religiösen Bestimmungen sollen nicht nur als äusserliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht u. s. f., ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjektivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment.

Das Moralische muss in dem weitern Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloss das Moralisch-gute bedeutet. *Le Moral* in der französischen Sprache ist dem *Physique* entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, Intellektuelle überhaupt. Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, in sofern sie im Innern des Willens überhaupt ist, und befasst daher den Vorsatz und Absicht in sich, wie das Moralisch-böse.

a. Der Vorsatz.

§. 504.

In sofern die Handlung unmittelbar das Dasein betrifft, so ist das Meinige in sofern formell, als das äusserliche Dasein auch selbstständig gegen das Subjekt ist. Diese Aeusserlichkeit kann dessen Handlung verkehren und Anderes zum Vorschein bringen, als in dieser gelegen hat. Obgleich alle Veränderung als solche, welche durch die Thätigkeit des Subjekts gesetzt wird, That desselben ist, so erkennt es dieselbe darum nicht als seine Handlung, sondern nur dasjenige Dasein in der That, was in seinem Wissen und Willen lag, was sein Vorsatz war, als das Seinige, — als seine Schuld, an.

b. Die Absicht und das Wohl.

§. 505.

Die Handlung hat 1) nach ihrem empirisch-konkreten

Inhalt eine Mannichfaltigkeit besonderer Seiten und Zusammenhänge; das Subjekt muss der Form nach die Handlung nach ihrer wesentlichen, diese Einzelnheiten in sich befassenden Bestimmung gewusst und gewollt haben; — Recht der Absicht. — Der Vorsatz betrifft nur das unmittelbare Dasein, die Absicht aber das Substantielle und den Zweck desselben. 2) Das Subjekt hat ebenso das Recht, dass die Besonderheit des Inhalts in der Handlung, der Materie nach nicht eine ihm äusserliche sei, sondern die eigene Besonderheit des Subjekts, seine Bedürfnisse, Interessen und Zwecke enthält, welche in Einen Zweck gleichfalls zusammengefasst, wie in der Glückseligkeit (§. 479.), sein Wohl ausmachen; — das Recht des Wohls. Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, dass erstere als ein unmittelbares Dasein überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird.

§. 506.

Aber die Wesentlichkeit der Absicht ist zunächst die abstrakte Form der Allgemeinheit, und an der empirisch-konkreten Handlung kann die Reflexion diese oder jene besondere Seite in diese Form setzen und damit als wesentlich zur Absicht machen oder die Absicht auf sie einschränken, wodurch die gemeinte Wesentlichkeit der Absicht und die wahrhafte der Handlung in den grössten Widerspruch (wie eine gute Absicht bei einem Verbrechen) gesetzt werden können. — Eben so ist das Wohl abstrakt, und kann in dies oder jenes gesetzt werden; es ist als diesem Subjekte angehörig überhaupt etwas Besonderes.

c. Das Gute und das Böse.

§. 507.

Die Wahrheit dieser Besonderheiten und das Konkrete ihres Formalismus ist der Inhalt des allgemeinen, an und für sich seienden Willens, das Gesetz und die Substanz aller Bestimmtheit, das an und für sich Gute, daher der absolute Endzweck der Welt, und die Pflicht für das Subjekt, welches die Einsicht in das Gute haben, dasselbe sich zur Absicht machen und durch seine Thätigkeit hervorbringen soll.

§. 508.

Aber das Gute ist zwar das an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens, und schliesst so die Besonderheit in sich; in sofern jedoch diese zunächst selbst noch abstrakt ist, ist kein Princip der Bestimmung vorhanden; das Bestimmen tritt auch ausserhalb jener Allgemeinheit auf, und als Bestimmen des freien gegen dasselbe für sich seienden Willens erwacht hier der tiefste Widerspruch. α) Um des unbestimmten Bestimmens des Guten willen giebt es überhaupt mancherlei Gutes und vielerlei Pflichten, deren Verschiedenheit dialektisch gegen einander ist, und sie in Kollision bringt. Zugleich sollen sie in Uebereinstimmung stehen um der Einheit des Guten willen, und zugleich ist jede, ob sie schon eine besondere ist, als Pflicht und als Gut absolut. Das Subjekt soll die Dialektik sein, welche eine Verbindung derselben mit Ausschliessung der andern und damit mit Aufheben dieses absoluten Geltens beschliesse.

§. 509.

β) Dem Subjekt, das im Dasein seiner Freiheit wesentlich als ein Besonderes ist, soll um dieses Daseins seiner Freiheit willen sein Interesse und Wohl wesentlicher Zweck und darum Pflicht sein. Zugleich aber im Zwecke des Guten, welches das nicht Besondere, sondern nur Allgemeine des Willens ist, soll das besondere Interesse kein Moment sein. Um dieser Selbstständigkeit beider Bestimmungen willen ist es gleichfalls zufällig, ob sie harmoniren. Aber sie sollen harmoniren, weil überhaupt das Subjekt als Einzelnes und Allgemeines an sich Eine Identität ist.

γ) Das Subjekt ist aber nicht nur in seinem Dasein Besonderes überhaupt, sondern es ist auch eine Form seines Daseins, abstrakte Gewissheit seiner selbst, abstrakte Reflexion der Freiheit in sich zu sein. So ist es von der Vernunft des Willens unterschieden und fähig, sich das Allgemeine selbst zu einem Besondern und damit zu einem Scheine zu machen. Das Gute ist so als ein Zufälliges für das Subjekt gesetzt, welches sich hienach zu einem dem Guten Entgegengesetzten entschliessen, böse sein kann.

§. 510.

δ) Die äussere Objektivität, gleichfalls nach dem ein-

getretenen Unterschiede des subjektiven Willens (§. 503.) macht gegen die innerlichen Bestimmungen des Willens das andere selbstständige Extrem, eine eigenthümliche Welt für sich aus. Es ist daher zufällig, ob sie zu den subjektiven Zwecken zusammenstimmt, ob das Gute sich in ihr realisirt und das Böse, der an und für sich nichtige Zweck, in ihr nichtig ist; — ferner ob das Subjekt sein Wohl in ihr findet, und näher ob das gute Subjekt in ihr glücklich, und das böse unglücklich wird. Zugleich aber soll die Welt das Wesentliche, die gute Handlung in sich ausführen lassen, wie dem guten Subjekte die Befriedigung seines besondern Interesse gewähren, dem bösen aber versagen, so wie das Böse selbst zu nichte machen.

§. 511.

Der allseitige Widerspruch, welchen dieses vielfache Sollen, das absolute Sein, welches doch zugleich nicht ist, ausdrückt, enthält die abstrakteste Analyse des Geistes in ihm selbst, sein tiefstes In-sich-gehen. Die Beziehung der sich widersprechenden Bestimmungen aufeinander ist nur die abstrakte Gewissheit seiner selbst, und für diese Unendlichkeit der Subjektivität ist der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht eben sowohl, als auch nicht; sie ist es, welche sich als das Wählende und Entscheidende weiss. Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewissheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar in einander übergehenden Formen, des Gewissens und des Bösen. Jenes ist der Wille des Guten, welches aber in dieser reinen Subjektivität das nicht Objektive, nicht Allgemeine, das Unsagbare ist, und über welches das Subjekt sich in seiner Einzelnheit entscheidend weiss. Das Böse aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelnheit als des Entscheidenden, in sofern sie nicht in dieser Abstraktion bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjektiven Interesses giebt.

§. 512.

Diese höchste Spitze des Phänomens des Willens, der bis zu dieser absoluten Eitelkeit, — einem nicht-objektiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutsein, und einer Gewissheit seiner selbst in der Nichtigkeit des Allgemeinen, — verflüchtigt ist, sinkt unmittelbar in sich zusammen. Das Böse als die innerste Reflexion der Sub-

jektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die gute Gesinnung des abstrakten Guten, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben vorbehält; — das ganz abstrakte Scheinen, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst. Das Resultat, die Wahrheit dieses Scheinens, ist nach seiner negativen Seite die absolute Nichtigkeit dieses Wollens, das für sich gegen das Gute, wie des Guten, das nur abstrakt sein soll; nach der affirmativen Seite im Begriffe ist, so in sich zusammenfallend, jenes Scheinen dieselbe einfache Allgemeinheit des Willens, welche das Gute ist. Die Subjektivität in dieser ihrer Identität mit demselben ist nur die unendliche Form, dessen Bethätigung und Entwicklung; es ist damit der Standpunkt des blossen Verhältnisses beider gegeneinander und des Sollens verlassen, und zur Sittlichkeit übergegangen.

C.

Die Sittlichkeit.

§. 513.

Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst. Die Einseitigkeit von diesem ist, theils seine Freiheit unmittelbar in der Realität, daher im Aeussern, der Sache, theils in dem Guten als einem abstrakt-allgemeinen zu haben; die Einseitigkeit des subjektiven Geistes ist, gleichfalls abstrakt gegen das Allgemeine in seiner innerlichen Einzelnheit selbstbestimmend zu sein. Diese Einseitigkeiten aufgehoben, so ist die subjektive Freiheit als der an und für sich allgemeine vernünftige Wille, der in dem Bewusstsein der einzelnen Subjektivität sein Wissen von sich und die Gesinnung, wie seine Bethätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat, — die selbstbewusste Freiheit zur Natur geworden.

§. 514.

Die frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen eben so sehr Sein ist, hat als Geist

eines Volkes Wirklichkeit. Die abstrakte Diremtion dieses Geistes ist die Vereinzelung in Personen, von deren Selbstständigkeit er die innere Macht und Nothwendigkeit ist. Die Person aber weiss als denkende Intelligenz die Substanz als ihr eigenes Wesen, hört in dieser Gesinnung auf Accidenz derselben zu sein; schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes Diesseits an, als sie denselben durch ihre Thätigkeit hervorbringt, aber als etwas, das vielmehr schlechthin ist; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seiendes und hat in dieser Nothwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit.

§. 515.

Weil die Substanz die absolute Einheit der Einzelnheit und der Allgemeinheit der Freiheit ist, so ist die Wirklichkeit und Thätigkeit jedes Einzelnen für sich zu sein und zu sorgen, bedingt sowohl durch das vorausgesetzte Ganze, in dessen Zusammenhang allein vorhanden, als auch ein Uebergehen in ein allgemeines Produkt. — Die Gesinnung der Individuen ist das Wissen der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen und dass die andern Einzelnen gegenseitig sich nur in dieser Identität wissen und wirklich sind, ist das Vertrauen, — die wahrhafte, sittliche Gesinnung.

§. 516.

Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine sittlichen Pflichten aus. Die sittliche Persönlichkeit, d. i. die Subjektivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist Tugend. In Beziehung auf äusserliche Unmittelbarkeit, auf ein Schicksal, ist die Tugend ein Verhalten zum Sein als nicht Negativem, und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst; — in Beziehung auf die substantielle Objektivität, das Ganze der sittlichen Wirklichkeit, ist sie als Vertrauen, absichtliches Wirken für dieselbe und Fähigkeit für sie sich aufzuopfern; — in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältnisse mit andern, zuerst Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung; in welcher Sphäre und im Verhalten zu ihrem eigenen Dasein und Leiblichkeit die Individualität ihren besondern Charakter, Temperament u. s. f. als Tugenden ausdrückt.

§. 517.

Die sittliche Substanz ist

AA. als unmittelbarer oder natürlicher Geist, — die Familie;

BB. die relative Totalität der relativen Beziehungen der Individuen als selbstständiger Personen auf einander in einer formellen Allgemeinheit, — die bürgerliche Gesellschaft;

CC. die selbstbewusste Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, — die Staatsverfassung.

AA.

Die Familie.

§. 518.

Der sittliche Geist als in seiner Unmittelbarkeit enthält das natürliche Moment, dass das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der Gattung, sein substantielles Dasein hat, — das Geschlechtsverhältniss, aber erhoben in geistige Bestimmung; — die Einigkeit der Liebe und Gesinnung des Zutrauens; — der Geist ist als Familie empfindender Geist.

§. 519.

1) Der Unterschied der natürlichen Geschlechter erscheint ebenso zugleich als ein Unterschied der intellektuellen und s ttlichen Bestimmung. Diese Persönlichkeiten verbinden sich nach ihrer ausschliessenden Einzelnheit zu Einer Person; die subjektive Innigkeit zu substantieller Einheit bestimmt macht diese Vereinung zu einem sittlichen Verhältnisse, — zur Ehe. Die substantielle Innigkeit macht die Ehe zu einem ungetheilten Bande der Personen, — zu monogamischer Ehe; die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und partikulären Interessen.

§. 520.

2) Das Eigenthum der Familie als Einer Person erhält durch die Gemeinschaft, in der in Beziehung auf

dasselbe gleichfalls die verschiedenen Individuen, welche die Familie ausmachen, stehen, wie der Erwerb, die Arbeit und Vorsorge, ein sittliches Interesse.

§. 521.

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich (§. 519.) im Schliessen der Ehe gesetzte Sittlichkeit realisirt sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, — der Erziehung derselben zu selbstständigen Personen.

§. 522.

3) Durch diese Selbstständigkeit treten die Kinder aus der konkreten Lebendigkeit der Familie, der sie ursprünglich angehören, sind für sich geworden aber bestimmt, eine neue solche wirkliche Familie zu stiften. Der Auflösung geht die Ehe wesentlich durch das natürliche Moment, das in ihr enthalten ist, den Tod der Ehegatten zu; aber auch die Innigkeit, als die nur empfindende Substantialität ist an sich dem Zufall und der Vergänglichkeit unterworfen. Nach dieser solcher Zufälligkeit gerathen die Mitglieder der Familie in das Verhältniss von Personen gegen einander, und damit erst treten, was diesem Bande an sich fremd ist, rechtliche Bestimmungen in dasselbe ein.

BB.

Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 523.

Die Substanz als Geist sich abstrakt in viele Personen (die Familie ist nur eine Eine Person) in Familien oder Einzelne besondernd, die in selbstständiger Freiheit und als Besondere für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein in ihrem Bewusstsein und zu ihrem Zwecke haben, — das System der Atomistik. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbstständigen Extremen und von deren besondern Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft, oder als äusserer Staat.

a. Das System der Bedürfnisse.

§. 524.

α) Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Die unmittelbare Besitzergreifung (§. 488.) von äussern Gegenständen als Mitteln hiezu findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisirt ist, nicht mehr oder kaum Statt; die Gegenstände sind Eigenthum. Deren Erwerb ist durch den Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannichfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, einerseits bedingt und vermittelt, so wie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch eigene Arbeit; diese Vermittlung der Befriedigung durch die Arbeit Aller macht das allgemeine Vermögen aus.

§. 525.

β) In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, dass der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst wie die Mittel für diese Unterschiede ins Unbestimmte vervielfältigt, und beides immer abstrakter macht; diese Vereinzelung des Inhalts durch Abstraktion giebt die Theilung der Arbeit. Die Gewohnheit dieser Abstraktion im Genusse, Kenntniss, Wissen und Benehmen macht die Bildung in dieser Sphäre, — überhaupt die formelle Bildung aus.

§. 526.

Die damit zugleich abstraktere Arbeit führt einerseits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Produktion, andererseits zur Beschränkung auf Eine Geschicklichkeit und damit zur unbedingtern Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange. Die Geschicklichkeit selbst wird auf diese Weise mechanisch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menschlicher Arbeit die Maschine treten zu lassen.

§. 527.

γ) Die konkrete Theilung aber des allgemeinen Ver-

mögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besondern nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigenthümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen so wie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, macht den Unterschied der Stände. — Die Individuen theilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine Besondere ist, und in derselben ihre Sittlichkeit als Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntsein und ihre Ehre.

Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig existirt nur in sofern sie sich organisch besondert; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben, und ihrer zu einander und zu ihrem Mittelpunkte.

§. 528.

Der substantielle, natürliche Stand hat an dem fruchtbaren Grund und Boden ein natürliches und festes Vermögen, seine Thätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen. Der zweite, der reflektirte Stand ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiss angewiesen. Der dritte, denkende Stand hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte; wie der zweite hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte und wie der erste eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz.

b. Die Rechtspflege.

§. 529.

Das Princip der zufälligen Besonderheit ausgebildet

zu dem durch natürliches Bedürfniss und freie Willkür vermittelten Systeme zu allgemeinen Verhältnissen, desselben und einem Gange äusserlicher Nothwendigkeit, hat in ihm als die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst das formelle Recht. 1) Die dem Rechte in dieser Sphäre verständigen Bewusstseins zukommende Verwirklichung ist, dass es als das feste Allgemeine zum Bewusstsein gebracht, in seiner Bestimmtheit gewusst und gesetzt sei als das Geltende; — das Gesetz.

Das Positive der Gesetze betrifft nur ihre Form überhaupt als gültige und gewusste zu sein, womit die Möglichkeit zugleich gegeben ist, von Allen auf gewöhnliche äusserliche Weise gewusst zu werden. Der Inhalt kann dabei an sich vernünftig oder auch unvernünftig und damit unrecht sein. Aber indem das Recht als im bestimmten Dasein begriffen ein entwickeltes ist und sein Inhalt sich, um die Bestimmtheit zu gewinnen, analysirt, so verfällt diese Analyse wegen der Endlichkeit des Stoffes in den Progress der schlechten Unendlichkeit; die schliessliche Bestimmtheit, die schlechthin wesentlich ist und diesen Progress der Unwirklichkeit abbricht, kann in dieser Sphäre des Endlichen nur auf eine mit Zufälligkeit und Willkür verbundene Weise erhalten werden; ob drei Jahre 10 Thaler u. s. f. oder nur $2^1/_2$, $2^3/_4$, $2^4/_5$ u. s. f. Jahre, und so fort ins Unendliche, das Gerechte wäre, lässt sich auf keine Weise durch den Begriff entscheiden, und doch ist das Höhere, dass entschieden wird. So tritt von selbst, aber freilich nur an den Enden des Bestimmens, an der Seite des äusserlichen Daseins, das Positive als Zufälligkeit und Willkürlichkeit in das Recht ein. Es geschieht dies und ist in allen Gesetzgebungen von jeher von selbst geschehen; es ist nur nöthig ein bestimmtes Bewusstsein hierüber zu haben gegen das vermeinte Ziel und Gerede, als ob nach allen Seiten hin das Gesetz durch Vernunft oder rechtlichen Verstand, durch lauter vernünftige und verständige Gründe, bestimmt werden könne und sollte. Es ist die leere Meinung von Vollkommenheit, solche Erwartung und Forderung an die Sphäre des Endlichen zu machen.

Diejenigen, welchen Gesetze sogar ein Uebel und Unheiliges sind, und die das Regieren und Regiertwerden aus natürlicher Liebe, angestammter Göttlichkeit oder Adelichkeit durch Glauben und Vertrauen für den ächten,

die Herrschaft der Gesetze aber für den verdorbenen und ungerechten Zustand halten, übersehen den Umstand, dass die Gestirne u. s. f., wie auch das Vieh, nach Gesetzen und zwar gut regiert werden, — Gesetzen, welche aber in diesen Gegenständen nur innerlich, nicht für sie selbst, nicht als gesetzte Gesetze sind, dass der Mensch aber dies ist, sein Gesetz zu wissen, und dass er darum wahrhaft nur solchem gewussten Gesetze gehorchen kann, wie sein Gesetz nur als gewusstes, ein gerechtes Gesetz sein kann, sonst aber schon nach dem wesentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür, oder wenigstens damit vermischt und verunreinigt sein muss.

Dieselbe leere Forderung der Vollkommenheit wird für das Gegentheil des Obigen, nämlich für die Meinung der Unmöglichkeit oder Unthunlichkeit eines Gesetzbuches gebraucht. Es tritt dabei der weitere Gedankenmangel ein, die wesentlichen und allgemeinen Bestimmungen mit dem besondern Detail in Eine Klasse zu setzen. Der endliche Stoff ist ins schlecht-unendliche fort bestimmbar; aber dieser Fortgang ist nicht, wie er im Raume z. B. vorgestellt wird, ein Erzeugen von Raumbestimmungen derselben Qualität als die vorhergehenden, sondern ein Fortgehen in Specielleres und immer Specielleres durch den Scharfsinn des analysirenden Verstandes, der neue Unterscheidungen erfindet, welche neue Entscheidungen nöthig machen. Wenn die Bestimmungen dieser Art gleichfalls den Namen neuer Entscheidungen oder neuer Gesetze erhalten, so nimmt im Verhältnisse des Weitergehens dieser Entwicklung das Interesse und der Gehalt dieser Bestimmungen ab. Sie fallen innerhalb der bereits bestehenden substantiellen, allgemeinen Gesetze, wie Verbesserungen an einem Boden, Thüre u. s. f. innerhalb des Hauses, und wohl etwas Neues aber nicht ein Haus sind. Hat die Gesetzgebung eines ungebildeten Zustandes bei einzelnen Bestimmungen angefangen und diese ihrer Natur nach immerfort vermehrt, so entsteht im Fortgange dieser Menge im Gegentheil das Bedürfniss eines einfachern Gesetzbuches, d. h. des Zusammenfassens jener Menge von Einzelnheiten in ihre allgemeinen Bestimmungen, welche zu finden und auszusprechen zu wissen dem Verstande und der Bildung eines Volkes ziemt; — wie in England diese Fassung der Einzelnheiten in allgemeine Formen, welche in der That erst den Namen von Ge-

setzen verdienen, kürzlich, vom Minister Peel, der sich dadurch den Dank, ja die Bewunderung seiner Landsleute gewonnen, nach einigen Seiten hin angefangen worden ist.

§. 530.

2) Die positive Form der Gesetze, als Gesetze ausgesprochen und bekannt gemacht zu sein, ist Bedingung der äusserlichen Verbindlichkeit gegen dieselben, indem sie als Gesetze des strengen Rechts nur den abstrakten (d. i. selbst an sich äusserlichen) nicht den moralischen oder sittlichen Willen betreffen. Die Subjektivität, auf welche der Wille nach dieser Seite ein Recht hat, ist hier nur das Bekanntsein. Dies subjektive Dasein ist als Dasein des An- und für sich seienden in dieser Sphäre, des Rechts, zugleich äusserlich objektives Dasein, als allgemeines Gelten und Nothwendigkeit.

Das Rechtliche des Eigenthums und der Privathandlungen über dasselbe erhält nach der Bestimmung, dass das Rechtliche ein Gesetztes, Anerkanntes und dadurch Gültiges sei, durch die Förmlichkeiten seine allgemeine Garantie.

§. 531.

3) Die Nothwendigkeit, zu welcher das objektive Dasein sich bestimmt, erhält das Rechtliche in der Rechtspflege. Das Recht-an-sich hat sich dem Gerichte, dem individualisirten Rechte, als bewiesen darzustellen, wobei das Recht-an-sich von dem beweisbaren unterschieden sein kann. Das Gericht erkennt und handelt im Interesse des Rechts als solchen, benimmt der Existenz desselben seine Zufälligkeit und verwandelt insbesondere diese Existenz, wie sie als Rache ist, in Strafe. (§. 500.)

Die Vergleichung der beiden Arten oder vielmehr Momente der Ueberzeugung der Richter über den Thatbestand einer Handlung in Beziehung auf den Angeklagten, durch die blossen Umstände und Zeugnisse Anderer, — allein, — oder durch das ferner geforderte Hinzukommen des Geständnisses des Beklagten macht die Hauptsache in der Frage über die sogenannten Geschwornengerichte aus. Es ist eine wesentliche Bestimmung, dass die beiden Bestandtheile eines richterlichen Erkenntnisses, das Urtheil über den Thatbestand, und das Urtheil als Anwendung des Gesetzes

auf denselben, weil sie an sich verschiedene Seiten sind, als verschiedene Funktionen ausgeübt werden. Durch die genannte Institution sind sie sogar verschieden qualificirten Kollegien zugetheilt, deren das eine ausdrücklich nicht aus Individuen, die zum Fache der amtlichen Richter gehören, bestehen soll. Jenen Unterschied der Funktionen bis zu dieser Trennung in den Gerichten zu treiben beruht mehr auf ausserwesentlichen Rücksichten; die Hauptsache bleibt nur die abgesonderte Ausübung jener an sich verschiedenen Seiten. — Wichtiger ist, ob das Eingeständniss des einen Verbrechens Beschuldigten zur Bedingung eines Strafurtheils zu machen sei oder nicht. Die Institution des Geschwornengerichts abstrahirt von dieser Bedingung. Worauf es ankommt, ist, dass die Gewissheit vollends in diesem Boden, von der Wahrheit unzertrennlich ist; das Geständniss aber ist als die höchste Spitze der Vergewisserung anzusehen, welche ihrer Natur nach subjektiv ist; die letzte Entscheidung liegt daher in demselben; an diesen Punkt hat der Beklagte daher ein absolutes Recht für die Schliesslichkeit des Beweises und der Ueberzeugung der Richter. — Unvollständig ist dies Moment, weil es nur Ein Moment ist; aber noch unvollkommener ist das andere ebenso abstrakt genommen, das Beweisen aus blossen Umständen und Zeugnissen; und die Geschwornen sind wesentlich Richter, und sprechen ein Urtheil. Insofern sie auf solche objektive Beweise angewiesen sind, zugleich aber die unvollständige Gewissheit, insofern sie nur in ihnen ist, zugelassen ist, enthält das Geschwornengericht die (eigentlich barbarischen Zeiten angehörige) Vermengung und Verwechslung von objektivem Beweisen und von subjektiver sogenannter moralischer Ueberzeugung. — Extraordinäre Strafen ist leicht für eine Ungereimtheit zu erklären, und vielmehr zu flach, sich so an den blossen Namen zu stossen. Der Sache nach enthält diese Bestimmung den Unterschied von objektivem Beweisen mit oder ohne das Moment jener absoluten Vergewisserung, die im Eingeständnisse liegt.

§. 532.

Die Rechtspflege hat die Bestimmung, nur die abstrakte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Nothwendigkeit zu bethätigen. Aber diese Be-

thätigung beruht zunächst auf der partikulären Subjektivität des Richters, indem deren selbst nothwendige Einheit mit dem Recht-an-sich hier noch nicht vorhanden ist. Umgekehrt ist die blinde Nothwendigkeit des Systems der Bedürfnisse noch nicht in das Bewusstsein des Allgemeinen erhoben und von solchem aus bethätigt.

c. Die Polizei und die Korporation.

§. 533.

Die Rechtspflege schliesst von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überlässt der Zufälligkeit sowohl das Geschehen von Verbrechen als die Rücksicht auf die Wohlfahrt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses und zwar zugleich als des Menschen auf eine feste allgemeine Weise, d. i. die Sicherung dieser Befriedigung, der Zweck. In der Mechanik aber der Nothwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannichfaltigste Weise die Zufälligkeit dieser Befriedigung vorhanden, sowohl in Rücksicht der Wandelbarkeit der Bedürfnisse selbst, an denen Meinung und subjektives Belieben einen grossen Antheil haben, als durch die Lokalitäten, die Zusammenhänge eines Volkes mit andern, durch Irrthümer und Täuschungen, welche in einzelne Theile des ganzen Räderwerks gebracht werden können und dasselbe in Unordnung zu bringen vermögen, wie auch insbesondere durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen aus jenem allgemeinen Vermögen für sich zu erwerben. Der Gang jener Nothwendigkeit giebt die Besonderheiten, durch die er bewirkt wird, zugleich auch preis, enthält nicht für sich den affirmativen Zweck der Sicherung der Befriedigung der Einzelnen, sondern kann in Ansehung derselben sowohl angemessen sein oder auch nicht, und die Einzelnen sind sich hier der moralisch berechtigte Zweck.

§. 534.

Das Bewusstsein des wesentlichen Zwecks, die Kenntniss der Wirkungsweise der Mächte und wandelbaren Ingredienzien, aus deren jene Nothwendigkeit zusammengesetzt ist, und das Festhalten jenes Zwecks in ihr und gegen sie, hat einerseits zum konkreten der bürgerlichen Gesellschaft das Verhältniss einer äusserlichen Allge-

meinheit; diese Ordnung ist als thätige Macht der äusserliche Staat, welcher in sofern sie in dem Höhern, dem substantiellen Staate wurzelt, als Staats-Polizei erscheint. Andererseits bleibt in dieser Sphäre der Besonderheit der Zweck substantieller Allgemeinheit und deren Bethätigung auf das Geschäft besonderer Zweige und Interessen beschränkt; — die Korporation, in welcher der besondere Bürger als Privatmann die Sicherung seines Vermögens findet, eben so sehr als er darin aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt, und eine bewusste Thätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck, wie in den rechtlichen und Standespflichten seine Sittlichkeit, hat.

cc.

Der Staat.

§. 535.

Der Staat ist die selbstbewusste sittliche Substanz, — die Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Princip des wissenden und aus sich thätigen Wollens die Form gewusster Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d. i. für sich dies Vernünftige will.

§. 536.

Der Staat ist α) zunächst seine innere Gestaltung als sich auf sich beziehende Entwicklung, — das innere Staatsrecht oder die Verfassung; er ist β) besonderes Individuum, so im Verhältnisse zu andern besondern Individuen, — das äussere Staatsrecht; γ) aber diese besondern Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit — die Weltgeschichte.

a. Inneres Staatsrecht.

§. 537.

Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, aber als sich wissend

und bethätigend schlechthin Subjektivität und als Wirklichkeit Ein Individuum. Sein Werk überhaupt besteht in Beziehung auf das Extrem der Einzelnheit als der Menge der Individuen in dem gedoppelten, einmal sie als Personen zu erhalten, somit das Recht zur nothwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr Wohl, das zunächst jeder für sich besorgt, das aber schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten, — das andremal aber beides und die ganze Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Centrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen, und in diesem Sinne als freie Macht jener ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu thun, und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.

§. 538.

Die Gesetze sprechen die Inhalts-Bestimmungen der objektiven Freiheit aus. Erstens für das unmittelbare Subjekt, dessen selbstständige Willkür und besonderes Interesse sind sie Schranken. Aber sie sind zweitens absoluter Endzweck und das allgemeine Werk, so werden sie durch die Funktionen der verschiedenen sich aus der allgemeinen Besonderung weiter vereinzelnden Stände, und durch alle Thätigkeit und Privat-Sorge der Einzelnen hervorgebracht, und drittens sind sie die Substanz ihres darin freien Wollens und ihrer Gesinnung, und so als geltende Sitte dargestellt.

§. 539.

Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisirtes, in die besondern Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem Einen Begriffe (wenn gleich nicht als Begriff gewussten) des vernünftigen Willens ausgehend, denselben als ihr Resultat fortdauernd produciren. Die Verfassung ist diese Gegliederung der Staatsmacht. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, in sofern er in den Individuen nur an sich der allgemeine ist, theils zum Bewusstsein und Verständniss seiner selbst komme und gefunden werde, theils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt und darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjektivität als gegen die der Einzelnen geschützt werde. Sie ist die

existirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.

Freiheit und Gleichheit sind die einfachen Kategorien, in welche häufig das zusammengefasst worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, dass sie ganz abstrakt sind; in dieser Form der Abstraktion festgehalten sind sie es, welche das Konkrete, d. i. eine Gegliederung des Staats, d. i. eine Verfassung und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen u. s. f. ein. Das konsequente Princip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und lässt so keine Art von Staatszustand bestehen. — Zwar sind sie die Grundlagen dieser Sphäre, aber als die abstraktesten auch die oberflächlichsten und eben darum leicht die geläufigsten; es hat daher Interesse, sie noch etwas näher zu betrachten. Was zunächst die Gleichheit betrifft, so enthält der geläufige Satz, dass alle Menschen von Natur gleich sind, den Missverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muss gesagt werden, dass von Natur die Menschen vielmehr nur ungleich sind. Aber der Begriff der Freiheit, wie er ohne weitere Bestimmung und Entwicklung zunächst als solcher existirt, ist die abstrakte Subjektivität als Person, die des Eigenthums fähig ist, §. 488.; diese einzige abstrakte Bestimmung der Persönlichkeit macht die wirkliche Gleichheit der Menschen aus. Dass aber diese Gleichheit vorhanden, dass es der Mensch ist, und nicht wie in Griechenland, Rom u. s. f. nur Einige Menschen, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, dies ist so wenig von Natur, dass es vielmehr nur Produkt und Resultat von dem Bewusstsein des tiefsten Princips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewusstseins ist. — Dass die Bürger vor dem Gesetze gleich sind, enthält eine hohe Wahrheit, aber die so ausgedrückt eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der gesetzliche Zustand überhaupt, dass die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Rücksicht auf das Konkrete sind die

Bürger ausser der Persönlichkeit vor dem Gesetze nur in dem gleich, worin sie sonst ausserhalb desselben gleich sind. Nur die sonst, auf welche Weise es sei, zufällig vorhandene Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit u. s. f. oder auch der Verbrechen u. s. f. kann und soll eine gleiche Behandlung derselben vor dem Gesetze — in Rücksicht auf Abgaben, Militairpflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten u. s. f. — Bestrafung u. s. f. — im Konkreten fähig machen. Die Gesetze selbst, ausser in sofern sie jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus, und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten.

Was die Freiheit betrifft, so wird dieselbe am nächsten theils im negativen Sinne gegen fremde Willkür und gesetzlose Behandlung, theils im affirmativen Sinne der subjektiven Freiheit genommen; dieser Freiheit aber wird eine grosse Breite sowohl für die eigene Willkür und Thätigkeit für seine besondern Zwecke als in Betreff des Anspruchs der eigenen Einsicht und der Geschäftigkeit und Theilnahme an allgemeinen Angelegenheiten gegeben. Ehemals sind die gesetzlich bestimmten Rechte, sowohl Privat- als öffentliche Rechte einer Nation, Stadt u. s. f. die Freiheiten derselben genannt worden. In der That ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit, denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objektiven Geistes, einen Inhalt somit der Freiheit. Dagegen ist nichts geläufiger geworden, als die Vorstellung, dass jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der Andern beschränken müsse, und der Staat der Zustand dieses gegenseitigen Beschränkens und die Gesetze die Beschränkungen seien. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefasst. — So ist auch gesagt worden, dass die modernen Völker nur oder mehr der Gleichheit als der Freiheit fähig seien, und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil man mit einer angenommenen Bestimmung der Freiheit (hauptsächlich der Theilnahme Aller an den Angelegenheiten und Handlungen des Staats) doch in der Wirklichkeit nicht zurechtkommen konnte, als welche vernünftiger und zugleich mächtiger ist als abstrakte Voraussetzungen. — Im Gegentheil ist zu sagen, dass eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der

modernen Staaten die höchste konkrete Ungleichheit der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetzlichen Zustandes um so grössere und begründetere Freiheit bewirkt, und sie zulassen und vertragen kann. Schon die oberflächliche Unterscheidung, die in den Worten Freiheit und Gleichheit liegt, deutet darauf hin, dass die erstere auf die Ungleichheit geht; aber umgekehrt führen die gäng und gäben Begriffe von Freiheit doch nur auf Gleichheit zurück. Aber je mehr die Freiheit als Sicherheit des Eigenthums, als Möglichkeit seine Talente und guten Eigenschaften zu entwickeln und geltend zu machen u. s. f. befestigt ist, desto mehr erscheint sie, sich von selbst zu verstehen; das Bewusstsein und die Schätzung der Freiheit wendet sich dann vornehmlich nach dem subjektiven Sinne derselben. Diese aber selbst, die Freiheit der nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere und für allgemeine geistige Interessen nach eigner Lust ergehenden Thätigkeit, die Unabhängigkeit der individuellen Partikularität, wie die innere Freiheit, in der das Subjekt Grundsätze, eigne Einsicht und Ueberzeugung hat und hienach moralische Selbstständigkeit gewinnt, enthält theils für sich die höchste Ausbildung der Besonderheit dessen, worin die Menschen ungleich sind und sich durch diese Bildung noch ungleicher machen, theils erwächst sie nur unter der Bedingung jener objektiven Freiheit, und ist und konnte nur in den modernen Staaten zu dieser Höhe erwachsen. Wenn mit dieser Ausbildung der Besonderheit die Menge von Bedürfnissen und die Schwierigkeit sie zu befriedigen, das Räsonniren und Besserwissen und dessen unbefriedigte Eitelkeit sich in's Unbestimmbare vergrössert, so gehört dies der preisgegebenen Partikularität an, der es überlassen bleibt, sich in ihrer Sphäre alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und sich mit ihnen abzufinden. Diese Sphäre ist dann freilich zugleich das Feld der Beschränkungen, weil die Freiheit befangen in der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür ist, und sich also zu beschränken hat, und zwar wohl auch nach der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür der Andern, aber vornehmlich und wesentlich nach der vernünftigen Freiheit.

Was aber die politische Freiheit betrifft, nämlich

im Sinne einer förmlichen Theilnahme des Willens und der Geschäftigkeit auch derjenigen Individuen, welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die partikulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates, so ist es zum Theil üblich geworden, Verfassung nur die Seite des Staats zu nennen, welche eine solche Theilnahme jener Individuen an den allgemeinen Angelegenheiten betrifft, und einen Staat, in welchem sie nicht förmlich Statt hat, als einen Staat ohne Verfassung anzusehen. Es ist über diese Bedeutung zunächst nur dies zu sagen, dass unter Verfassung die Bestimmung der Rechte d. i. der Freiheiten überhaupt, und die Organisation der Verwirklichung derselben verstanden werden muss, und die politische Freiheit auf allen Fall nur einen Theil derselben ausmachen kann; von derselben wird in den folg. §§. die Rede sein.

§. 540.

Die Garantie einer Verfassung, d. i. die Nothwendigkeit, dass die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sei, liegt in dem Geiste des gesammten Volkes, nämlich in der Bestimmtheit, nach welcher es das Selbstbewusstsein seiner Vernunft hat (die Religion ist dies Bewusstsein in seiner absoluten Substantialität), — und dann zugleich in der demselben gemässen wirklichen Organisation als Entwicklung jenes Princips. Die Verfassung setzt jenes Bewusstsein des Geistes voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung, denn der wirkliche Geist selbst hat nur das bestimmte Bewusstsein seiner Principien, in sofern dieselben für ihn als existirend vorhanden sind.

Die Frage, wem, welcher und wie organisirten Autorität die Gewalt zukomme, eine Verfassung zu machen, ist dieselbe mit der, wer den Geist eines Volkes zu machen habe. Trennt man die Vorstellung einer Verfassung von der des Geistes so, als ob dieser wohl existire oder existirt habe, ohne eine Verfassung, die ihm gemäss ist, zu besitzen, so beweist solche Meinung nur die Oberflächlichkeit des Gedankens über den Zusammenhang des Geistes, seines Bewusstseins über sich und seiner Wirklichkeit. Was man so eine Konstitution machen nennt, ist, um dieser Unzertrennlichkeit willen, in der Geschichte niemals vorgekommen,

ebenso wenig als das Machen eines Gesetzbuches; eine Verfassung hat sich aus dem Geiste nur entwickelt identisch mit dessen eigner Entwicklung und zugleich mit ihm die durch den Begriff nothwendigen Bildungsstufen und Veränderungen durchlaufen. Es ist der inwohnende Geist und die Geschichte, — und zwar ist die Geschichte nur seine Geschichte, — von welchen die Verfassungen gemacht worden sind und gemacht werden.

§. 541.

Die lebendige Totalität, die Erhaltung d. i. die fortdauernde Hervorbringung des Staats überhaupt und seiner Verfassung ist die Regierung. Die natürlich nothwendige Organisation ist die Entstehung der Familie und der Stände der bürgerlichen Gesellschaft. Die Regierung ist der allgemeine Theil der Verfassung, d. i. derjenige, welcher die Erhaltung jener Theile zum absichtlichen Zwecke hat, aber zugleich die allgemeinen Zwecke des Ganzen fasst und bethätigt, die über der Bestimmung der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft stehen. Die Organisation der Regierung ist gleichfalls ihre Unterscheidung in Gewalten, wie deren Eigenthümlichkeiten durch den Begriff bestimmt sind, aber in dessen Subjektivität zur wirklichen Einheit sich durchdringen.

Da die nächsten Kategorien des Begriffs die der Allgemeinheit und Einzelnheit sind, und deren Verhältniss das der Subsumtion der Einzelnheit unter die Allgemeinheit ist, so ist es geschehen, dass im Staate gesetzgebende und ausübende Gewalt, aber so unterschieden worden sind, dass jene für sich als die schlechthin oberste existire, die letztere sich wieder in Regierungs- oder administrative Gewalt und in richterliche Gewalt theile, nach der Anwendung der Gesetze auf allgemeine oder auf Privat-Angelegenheiten. Für das wesentliche Verhältniss ist die Theilung dieser Gewalten angesehen worden, im Sinne ihrer Unabhängigkeit von einander in der Existenz, aber mit dem erwähnten Zusammenhange der Subsumtion der Gewalten des Einzelnen unter die Gewalt des Allgemeinen. Es sind in diesen Bestimmungen die Elemente des Begriffs nicht zu verkennen, aber sie sind von dem Verstande zu einem Verhältniss der Unvernunft, statt zu dem Sich-mit-sich-selbst-Zusammen-

schliessen des lebendigen Geistes, verbunden. Dass die Geschäfte der allgemeinen Interessen des Staats in ihrem nothwendigen Unterschiede auch von einander geschieden organisirt seien, diese Theilung ist das eine absolute Moment der Tiefe und Wirklichkeit der Freiheit; denn diese hat nur so Tiefe als sie in ihre Unterschiede entwickelt und zu deren Existenz gelangt ist. Das Geschäft des Gesetzgebens aber (und vollends mit der Vorstellung, als ob irgend wann eine Verfassung und die Grundgesetze, — in einem Zustande, worein eine schon vorhandene Entwicklung der Unterschiede gelegt wird, — erst zu machen wären) zur selbstständigen Gewalt und zwar zur ersten mit der nähern Bestimmung der Theilnahme Aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen nur ausführenden zu machen, — dies setzt den Mangel der Erkenntniss voraus, dass die wahre Idee, und damit die lebendige und geistige Wirklichkeit der sich mit sich zusammenschliessende Begriff, und damit die Subjektivität ist, welche die Allgemeinheit als nur eines ihrer Momente in ihr enthält. Die Individualität ist die erste und die höchste durchdringende Bestimmung in der Organisation des Staates. Nur durch die Regierungsgewalt und dadurch, dass sie die besondern Geschäfte, wozu auch das selbst besondere, für sich abstrakte Gesetzgebungs-Geschäft gehört, in sich begreift, ist der Staat Einer. — So wesentlich wie überall, und allein wahr ist das vernünftige Verhältniss des Logischen, gegen das äussere Verhältniss des Verstandes, der nur zum Subsumiren des Einzelnen und Besondern unter das Allgemeine kommt. Was die Einheit des Logisch-vernünftigen desorganisirt, desorganisirt ebenso die Wirklichkeit.

§. 542.

In der Regierung als organischer Totalität ist a) die Subjektivität als die in der Entwicklung des Begriffs unendliche Einheit desselben mit sich selbst, der alles haltende, beschliessende Wille des Staats, die höchste Spitze desselben, wie alles durchdringende Einheit, — die fürstliche Regierungsgewalt. In der vollkommenen Form des Staats, in der alle Momente des Begriffs ihre freie Existenz erlangt haben, ist diese Subjektivität nicht eine sogenannte moralische Person, oder ein aus einer

Majorität hervorgehendes Beschliessen, — Formen, in welchen die Einheit des beschliessenden Willens nicht eine wirkliche Existenz hat, — sondern als wirkliche Individualität, Wille Eines beschliessenden Individuums; — Monarchie. Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der entwickelten Vernunft; alle andere Verfassungen gehören niedrigern Stufen der Entwicklung und Realisirung der Vernunft an.

Die Vereinigung aller konkreten Staatsgewalten in Eine Existenz wie im patriarchalischen Zustande, oder wie in der demokratischen Verfassung, der Theilnahme Aller an allen Geschäften, widerstreitet für sich dem Princip der Theilung der Gewalten, d. i. der entwickelten Freiheit der Momente der Idee. Aber eben so sehr muss die Theilung, die zur freien Totalität fortgegangene Ausbildung der Momente, in ideelle Einheit, d. i. in Subjektivität zurückgeführt sein. Die gebildete Unterschiedenheit, die Realisirung der Idee enthält wesentlich, dass diese Subjektivität als reales Moment, zu wirklicher Existenz gediehen sei, und diese Wirklichkeit ist allein Individualität des Monarchen, — die in Einer Person vorhandene Subjektivität des abstrakten, letzten Entscheidens. Allen jenen Formen von einem gemeinsamen Beschliessen und Wollen, das aus der Atomistik der einzelnen Willen demokratisch oder aristokratisch hervorgehen und hervorgezählt werden soll, klebt die Unwirklichkeit eines Abstraktums an. Es kommt nur auf die zwei Bestimmungen, Nothwendigkeit eines Begriffsmoments und die Form der Wirklichkeit desselben an. Wahrhaft kann nur die Natur des spekulativen Begriffs sich darüber verständigen. — Jene Subjektivität, indem sie das Moment des abstrakten Entscheidens überhaupt ist, geht theils zu der Bestimmung fort, dass der Name des Monarchen als das äussere Band und die Sanktion erscheint, unter der überhaupt Alles in der Regierung geschieht, theils dass sie als die einfache Beziehung auf sich die Bestimmung der Unmittelbarkeit und damit der Natur an ihr hat, hiemit die Bestimmung der Individuen für die Würde der fürstlichen Gewalt durch die Erblichkeit festgestellt wird.

§. 543.

b) In der besondern Regierungsgewalt thut sich theils die Theilung des Staatsgeschäfts in seine sonst

bestimmten Zweige, die gesetzgebende Gewalt, die Gerechtigkeitspflege oder richterliche, die administrative und polizeiliche Gewalt u. s. f., und damit die Vertheilung derselben an besondere Behörden hervor, welche für ihre Geschäfte an die Gesetze angewiesen, hiezu und deswegen sowohl Unabhängigkeit ihrer Wirksamkeit besitzen als zugleich unter höherer Beaufsichtigung stehen; — theils tritt die Theilnahme Mehrerer an dem Staatsgeschäfte ein, die zusammen den allgemeinen Stand (§. 528.) ausmachen, in sofern sie zur wesentlichen Bestimmung ihres partikulären Lebens ein Geschäft der allgemeinen Zwecke machen, an welchem individuell Theil nehmen zu können die weitere Bedingung die Ausbildung und die Geschicklichkeit hiefür ist.

§. 544.

c) Die ständische Behörde betrifft eine Theilnahme aller solcher, welche der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt angehören und in sofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt und zwar an der Gesetzgebung, nämlich an dem Allgemeinen der Interessen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuums betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht nur der Natur der fürstlichen Gewalt für sich angehören. Vermöge dieser Theilnahme kann die subjektive Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existirenden Wirklichkeit zeigen und die Befriedigung, etwas zu gelten, geniessen.

Die Eintheilung der Verfassungen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie giebt noch immer deren Unterschied in Beziehung auf die Staatsgewalt auf's bestimmteste an. Sie müssen zugleich als nothwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange, also in der Geschichte des Staats angesehen werden. Deswegen ist es oberflächlich und thöricht, sie als einen Gegenstand der Wahl vorzustellen. Die reinen Formen ihrer Nothwendigkeit hängen theils, in sofern sie endlich und vorübergehend sind, mit Formen ihrer Ausartung, Ochlokratie u. s. f. theils mit frühern Durchgangsgestalten zusammen; welche beide Formen nicht mit jenen wahrhaften Gestaltungen zu verwechseln sind. So wird etwa, um der Gleichheit willen, dass der Wille Eines Individuums an der Spitze des Staates steht, der orientalische Despotismus unter dem vagen Namen Monarchie befasst,

wie auch die Feudalmonarchie, welcher sogar der beliebte Name konstitutioneller Monarchie nicht versagt werden kann. Der wahre Unterschied dieser Formen von der wahrhaften Monarchie beruht auf dem Gehalt der geltenden Rechtsprincipien, die in der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit und Garantie haben. Diese Principien sind die in den frühern Sphären entwickelten der Freiheit des Eigenthums und ohnehin der persönlichen Freiheit, der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Industrie und der Gemeinden, und der regulirten von den Gesetzen abhängigen Wirksamkeit der besondern Behörden.

Die Frage, die am meisten besprochen worden, ist, in welchem Sinne die Theilnahme der Privatpersonen an den Staatsangelegenheiten zu fassen sei. Denn als Privatpersonen sind die Mitglieder von Ständeversammlungen zunächst zu nehmen, sie seien als Individuen für sich oder als Repräsentanten Vieler oder des Volkes geltend. Das Aggregat der Privaten pflegt nämlich häufig das Volk genannt zu werden; als solches Aggregat ist es aber *vulgus*, nicht *populus;* und in dieser Beziehung ist es der alleinige Zweck des Staates, dass ein Volk nicht als solches Aggregat zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demselben nur als eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten, elementarischen Meeres, welches selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das Volk als geistiges Element thun würde. Man hat solchen Zustand oft als den der wahren Freiheit vorstellen hören können. Dass es einen Verstand habe, sich auf die Frage der Theilnahme der Privatpersonen an den allgemeinen Angelegenheiten einzulassen, muss nicht das Unvernünftige, sondern schon ein organisirtes Volk, d. i. in welchem eine Regierungsgewalt vorhanden ist, vorausgesetzt werden. — Das Interesse solcher Theilnahme aber ist weder in den Vorzug besonderer Einsicht überhaupt zu setzen, welchen die Privatpersonen vor den Staatsbeamten besitzen sollen, — es ist nothwendig das Gegentheil der Fall; — noch in den Vorzug des guten Willens für das allgemeine Beste, — die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind vielmehr als solche, welche ihr besonderes Interesse und wie vornehmlich im Feudal-

zustande das ihrer privilegirten Korporation, zu ihrer nächsten Bestimmung machen. Wie z. B. von England, dessen Verfassung darum als die freiste angesehen wird, weil die Privatpersonen eine überwiegende Theilnahme an dem Staatsgeschäfte haben, die Erfahrung zeigt, dass dies Land in der bürgerlichen und peinlichen Gesetzgebung, dem Rechte und der Freiheit des Eigenthums, den Veranstaltungen für Kunst und Wissenschaft u. s. f., gegen die andern gebildeten Staaten Europa's am weitesten zurück, und die objektive Freiheit, d. i. vernünftiges Recht, vielmehr der formellen Freiheit und dem besondern Privatinteresse (dies sogar in den der Religion gewidmet sein sollenden Veranstaltungen und Besitzthümern) aufgeopfert ist. — Das Interesse eines Antheils der Privaten an den öffentlichen Angelegenheiten ist zum Theil in die konkretere und daher dringendere Empfindung allgemeiner Bedürfnisse zu setzen, wesentlich aber in das Recht, dass der gemeinsame Geist auch zu der Erscheinung eines äusserlich allgemeinen Willens in einer geordneten und ausdrücklichen Wirksamkeit für die öffentliche Angelegentlichkeit gelange, durch diese Befriedigung ebenso eine Belebung für sich selbst empfange, als eine solche auf die Verwaltungsbehörden einfliesst, welchen es hiedurch in gegenwärtigem Bewusstsein erhalten ist, dass sie, so sehr sie Pflichten zu fordern, ebenso wesentlich Rechte vor sich haben. Die Bürger sind im Staate die unverhältnissmässig grössere Menge, und eine Menge von solchen, die als Personen anerkannt sind. Die wollende Vernunft stellt daher ihre Existenz in ihnen als Vielheit von Freien oder seiner Reflexions-Allgemeinheit dar, welcher in einem Antheil an der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit gewährt wird. Es ist aber bereits als Moment der bürgerlichen Gesellschaft bemerklich gemacht (§. 527., 534.), dass die Einzelnen sich aus der äusserlichen in die substantielle Allgemeinheit, nämlich als besondere Gattung, — die Stände, erheben; und es ist nicht in der unorganischen Form von Einzelnen als solchen (auf demokratische Weise des Wählens), sondern als organische Momente, als Stände, dass sie in jenen Antheil eintreten; eine Macht oder Thätigkeit im Staate muss nie in formloser, unorganischer Gestalt, d. i. aus dem Princip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln.

Ständeversammlungen sind schon mit Unrecht als die gesetzgebende Gewalt in der Rücksicht bezeichnet worden, als sie nur Einen Zweig dieser Gewalt ausmachen, an dem die besondern Regierungsbehörden wesentlichen Antheil und die fürstliche Gewalt den absoluten der schliesslichen Entscheidung hat. Ohnehin kann ferner in einem gebildeten Staate das Gesetzgeben nur ein Fortbilden der bestehenden Gesetze und können sogenannte neue Gesetze, nur Extreme von Detail und Partikularitäten (vergl. §. 529. Anm.) sein, deren Inhalt durch die Praxis der Gerichtshöfe schon vorbereitet oder selbst vorläufig entschieden worden. — Das sogenannte Finanzgesetz, in sofern es zur Mitbestimmung der Stände kommt, ist wesentlich eine Regierungsangelegenheit; es heisst nur uneigentlich ein Gesetz, in dem allgemeinen Sinne, dass es einen weiten, ja den ganzen Umfang der äussern Mittel der Regierung umfasst. Die Finanzen betreffen, wenn auch den Komplex, doch ihrer Natur nach die besondern immer neu sich erzeugenden veränderlichen Bedürfnisse. Würde dabei der Hauptbestandtheil des Bedarfs als bleibend angesehen, — wie er es denn auch wohl ist, — so würde die Bestimmung über ihn mehr die Natur eines Gesetzes haben, aber um ein Gesetz zu sein, müsste es ein für allemal gegeben, und nicht jährlich oder nach wenigen Jahren immer von Neuem zu geben sein. Die nach Zeit und Umständen veränderliche Parthie betrifft in der That den kleinsten Theil des Betrags, und die Bestimmung über ihn hat um so weniger den Charakter eines Gesetzes; und doch ist es und kann es nur dieser geringe veränderliche Theil sein, der disputabel ist und einer veränderlichen, jährlichen Bestimmung unterworfen werden kann, welche damit fälschlich den hochklingenden Namen der Verwilligung des Budgets, d. i. des Ganzen der Finanzen, führt. Ein für Ein Jahr und jährlich zu gebendes Gesetz leuchtet auch dem gemeinen Menschensinne als unangemessen ein, als welcher das an und für sich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Gesetzes, von einer Reflexions-Allgemeinheit, die nur äusserlich ein seiner Natur nach Vieles befasst, unterscheidet. Der Name eines Gesetzes für die jährliche Festsetzung des Finanzbedarfs dient nur dazu, bei der vorausgesetzten Trennung der gesetzgebenden von der Regierungsgewalt, die Täuschung zu unterhalten, als ob

diese Trennung wirklich Statt finde, und es zu verstecken, dass die gesetzgebende Gewalt in der That mit eigentlichem Regierungsgeschäfte, indem sie über die Finanzen beschliesst, befasst ist. — Das Interesse aber, welches in die Fähigkeit, den Finanzetat immer wieder von Neuem zu bewilligen, gelegt wird, dass nämlich die Ständeversammlung daran ein Zwangsmittel gegen die Regierung und hiemit eine Garantie gegen Unrecht und Gewaltthätigkeit besitze, — dies Interesse ist einerseits ein oberflächlicher Schein, indem die für den Bestand des Staats nothwendige Veranstaltung der Finanzen nicht nach irgend andern Umständen bedingt, noch der Bestand des Staates in jährlichen Zweifel gesetzt werden kann; so wenig als die Regierung die Veranstaltung der Rechtspflege z. B. nur immer auf eine beschränkte Zeit zugeben und anordnen könnte, um an der Drohung, die Thätigkeit solcher Anstalt zu suspendiren, und an der Furcht eines eintretenden Raubzustandes sich ein Zwangsmittel gegen die Privaten vorzubehalten. Andererseits aber beruhen Vorstellungen von einem Verhältnisse, für welches Zwangsmittel in Händen zu haben nützlich und erforderlich sein könnte, theils auf der falschen Vorstellung eines Vertragsverhältnisses zwischen Regierung und Volk, theils setzen sie die Möglichkeit einer solchen Divergenz des Geistes beider voraus, bei welcher überhaupt nicht an Verfassung und Regierung mehr zu denken ist. Stellt man sich die leere Möglichkeit, durch solches Zwangsmittel zu helfen, in Existenz getreten vor, so wäre solche Hülfe vielmehr Zerrüttung und Auflösung des Staats, in der sich keine Regierung mehr, sondern nur Parteien befänden, und der nur Gewalt und Unterdrückung der einen Partei durch die andere abhülfe. — Die Einrichtung des Staats als eine blosse Verstandes-Verfassung, d. i. als den Mechanismus eines Gleichgewichts sich in ihrem Innern einander äusserlicher Mächte vorzustellen, geht gegen die Grundidee dessen, was ein Staat ist.

§. 545.

Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines einzelnen und natürlich bestimmten Volkes zu sein. Als einzelnes Individuum ist er ausschliessend gegen andere eben solche Individuen. In ihrem Verhältnisse zu einander hat die Willkür und

Zufälligkeit Statt, weil das Allgemeine des Rechts um der autonomischen Totalität dieser Personen willen, zwischen ihnen nur sein soll, nicht wirklich ist. Diese Unabhängigkeit macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnisse der Gewalt, einen Zustand des Krieges, für welchen der allgemeine Stand sich zu dem besondern Zwecke der Erhaltung der Selbstständigkeit des Staats gegen andere, zum Stand der Tapferkeit, bestimmt.

§. 546.

Dieser Zustand zeigt die Substanz des Staates in ihrer zur abstrakten Negativität fortgehenden Individualität, als die Macht, in welcher die besondere Selbstständigkeit der Einzelnen und der Zustand ihres Versenktseins in das äusserliche Dasein des Besitzes und in das natürliche Leben sich als ein Nichtiges fühlt, und welche die Erhaltung der allgemeinen Substanz durch die in der Gesinnung derselben geschehende Aufopferung dieses natürlichen und besondern Daseins, die Vereitlung des dagegen Eiteln vermittelt.

β) Das äussere Staatsrecht.

§. 547.

Durch den Zustand des Krieges wird die Selbstständigkeit der Staaten auf das Spiel gesetzt, und nach Einer Seite die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt (§. 430.), und durch Friedens-Vergleiche, die ewig dauern sollen, sowohl diese allgemeine Anerkennung, als die besondern Befugnisse der Völker gegeneinander festgesetzt. Das äussere Staatsrecht beruht theils auf diesen positiven Traktaten, enthält aber in sofern nur Rechte, denen die wahrhafte Wirklichkeit abgeht (§. 545.); theils auf dem sogenannten Völkerrechte, dessen allgemeines Princip das vorausgesetzte Anerkanntsein der Staaten ist, daher die sonst ungebundenen Handlungen gegen einander so beschränkt, dass die Möglichkeit des Friedens bleibt; — auch die Individuen als Privatpersonen vom Staate unterscheidet; und überhaupt auf den Sitten beruht.

γ) Die Weltgeschichte.

§. 548.

Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine

Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist in der Zeit und hat dem Inhalte nach wesentlich ein besonderes Princip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewusstseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; — er hat eine Geschichte, innerhalb seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbstständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besondern Völkergeister, das Weltgericht, darstellt.

§. 549.

Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, die That, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seiende Geist sich zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt, und sich auch zum äusserlich allgemeinen, zum Weltgeist, wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein, und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit, ist nur Eine Stufe auszufüllen und nur Ein Geschäft der ganzen That zu vollbringen bestimmt.

Dass die Voraussetzung eines an und für sich seienden Zweckes und der sich aus ihm nach dem Begriffe entwickelnden Bestimmungen bei der Geschichte gemacht wird, ist eine *a priori*sche Betrachtung derselben genannt und der Philosophie über *a priori*sches Geschichtschreiben Vorwurf gemacht worden; es ist hierüber und über Geschichtschreibung überhaupt eine nähere Bemerkung zu machen. Dass der Geschichte und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an und für sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisirt worden sei und werde, — der Plan der Vorsehung, — dass überhaupt Vernunft in der Geschichte sei, muss für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich nothwendig ausgemacht werden. Tadel kann es nur verdienen, willkürliche Vorstellungen oder Gedanken vorauszusetzen und solchen die Begebenheiten und Thaten angemessen finden und vorstellen zu wollen. Dergleichen *a priori*scher Verfahrungsweise haben sich aber heut zu Tage vornehmlich solche schuldig ge-

macht, welche reine Historiker sein zu wollen vorgeben und zugleich gelegentlich ausdrücklich gegen das Philosophiren theils überhaupt theils in der Geschichte sich erklären; die Philosophie ist ihnen eine lästige Nachbarin, als welche dem Willkürlichen und den Einfällen entgegen ist. Dergleichen *a priori*sches Geschichtschreiben ist zuweilen von einer Seite, woher man es am wenigsten erwarten sollte, von der philologischen her vornehmlich, und in Deutschland mehr eingerissen als in Frankreich und England, wo die Geschichtschreibung sich zu einem festern und reifern Charakter gereinigt hat. Erdichtungen zu machen, wie die von einem Urzustande und dessen Urvolk, das sich im Besitz der wahrhaften Gotteserkenntniss und aller Wissenschaften befunden habe, von Priestervölkern, und in speciellerem z. B. von einem römischen Epos, welches die Quelle der für historisch geltenden Nachrichten über die ältere Geschichte Roms gewesen sei u. s. f., ist an die Stelle der pragmatisirenden Erfindungen von psychologischen Gründen und Zusammenhängen getreten, und es scheint in einem weiten Kreise für das Erforderniss einer, aus den Quellen schöpfenden, gelehrten und geistreichen Geschichtschreibung angesehen zu werden, solche hohle Vorstellungen auszuhecken und sie aus einem gelehrten Auskehrigt entfernter äusserlicher Umstände, der beglaubigsten Geschichte zu trotz, keck zu kombiniren.

Wenn wir diese subjektive Behandlung der Geschichte bei Seite stellen, so ist die eigentlich entgegengesetzte Forderung, dass die Geschichte nicht nach einem objektiven Zwecke betrachtet werde, im Ganzen mit der noch mehr berechtigt scheinenden gleichbedeutend, dass der Geschichtschreiber mit Unparteilichkeit verfahre. Diese Forderung pflegt insbesondere an die Geschichte der Philosophie gemacht zu werden, als in welcher keine Zuneigung zu einer Vorstellung und Meinung sich zeigen, wie ein Richter für keine der beiden streitigen Parteien ein besonderes Interesse haben soll. Bei einem Richter wird zugleich angenommen, dass er sein Amt albern und schlecht verwalten würde, wenn er nicht ein Interesse, ja das ausschliessende Interesse für das Recht, es nicht zum Zwecke und alleinigen Zwecke hätte, und wenn er sich des Urtheilens enthielte. Dies Erforderniss an den Richter kann man Parteilichkeit für das Recht nennen und weiss diese

hier sehr wohl von einer subjektiven Parteilichkeit zu unterscheiden. Bei der an den Geschichtschreiber geforderten Unparteilichkeit aber wird in dem nüchternen, selbstgefälligen Gerede jener Unterschied verlöscht und beide Arten von Interessen verworfen, wenn verlangt wird, der Geschichtschreiber solle keinen bestimmten Zweck und Ansicht, nach welcher er die Begebenheiten aussondere, stelle und beurtheile, mitbringen, sondern sie gerade in der zufälligen Weise, wie er sie vorfindet, in ihrer beziehungs- und gedankenlosen Partikularität erzählen. So viel wird zugestanden, dass eine Geschichte einen Gegenstand haben müsse, z. B. Rom, dessen Schicksale, oder den Verfall der Grösse des römischen Reichs. Es gehört wenig Ueberlegung dazu, einzusehen, dass dies der vorausgesetzte Zweck ist, welcher den Begebenheiten selbst, so wie der Beurtheilung zum Grunde liegt, welche derselben eine Wichtigkeit, d. h. nähere oder entferntere Beziehung auf ihn haben. Eine Geschichte ohne solchen Zweck und ohne solche Beurtheilung wäre nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermährchen, denn selbst die Kinder fordern in den Erzählungen ein Interesse, d. i. einen wenigstens zu ahnden gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denselben. In dem Dasein eines Volkes ist der substantielle Zweck, ein Staat zu sein und als solcher sich zu erhalten; ein Volk ohne Staatsbildung (eine Nation als solche) hat eigentlich keine Geschichte, wie die Völker vor ihrer Staatsbildung existirten und andere noch jetzt als wilde Nationen existiren. Was einem Volk geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung; die blossen Partikularitäten der Individuen sind am entferntesten von jenem der Geschichte angehörigen Gegenstand. Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Individuen einer Periode sich der allgemeine Geist einer Zeit überhaupt abdrückt, und auch ihre Partikularitäten die entferntern und trübern Medien sind, in welchen er noch in geschwächten Farben spielt, sogar oft Einzelnheiten eines kleinen Ereignisses, eines Wortes, nicht eine subjektive Besonderheit, sondern eine Zeit, Volk, Bildung in schlagender Anschaulichkeit und Kürze aussprechen, dergleichen auszuwählen nur die Sache eines geistreichen Geschichtschreibers ist, so ist dagegen die Masse der

sonstigen Einzelnheiten eine überflüssige Masse, durch deren getreue Aufsammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt und verdunkelt werden; die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner Zeit ist immer in den grossen Begebenheiten enthalten. Es hat ein richtiger Sinn darauf geführt, dergleichen Schildereien des Partikulären und das Auflesen der Züge desselben in den Roman (wie die berühmten Walter-Scottschen u. dgl. sind) zu verweisen; es ist für guten Geschmack zu halten, die Gemälde der unwesentlichen, partikulären Lebendigkeit mit einem unwesentlichen Stoffe zu verbinden, wie ihn der Roman aus den Privatereignissen und subjektiven Leidenschaften nimmt. Im Interesse der sogenannten Wahrheit aber die individuellen Kleinigkeiten der Zeit und der Personen in die Vorstellung der allgemeinen Interessen einzuweben, ist nicht nur gegen Urtheil und Geschmack, sondern gegen den Begriff objektiver Wahrheit, in deren Sinne dem Geist nur Substantielles, nicht aber die Gehaltlosigkeit äusserlicher Existenzen und Zufälligkeiten das Wahre, und es vollkommen gleichgültig ist, ob solche Unbedeutenheiten förmlich beglaubigt oder aber wie im Romane, charakteristisch erdichtet und diesem oder jenem Namen und Umständen zugeschrieben sind. — Das Interesse der Biographie, um sie hiebei zu erwähnen, scheint direkt einem allgemeinen Zwecke gegenüber zu stehen, aber sie selbst hat die historische Welt zum Hintergrunde, mit welchem das Individuum verwickelt ist; selbst das Subjektiv-Originelle, Humoristische u. s. f. spielt an jenen Gehalt an, und erhöht sein Interesse dadurch; das nur Gemüthliche aber hat einen andern Boden und Interesse als die Geschichte.

Die Anforderung der Unparteilichkeit an die Geschichte der Philosophie, ebenso, kann man hinzusetzen, der Religion theils überhaupt, theils an die Kirchengeschichte, pflegt näher die noch ausdrücklichere Ausschliessung der Voraussetzung von einem objektiven Zwecke zu enthalten. Wie vorhin der Staat als die Sache genannt war, auf welchen das Urtheil die Begebenheiten in der politischen Geschichte zu beziehen hätte, so müsste hier die Wahrheit der Gegenstand sein, auf welche die einzelnen Thaten und Begebenheiten des Geistes zu beziehen wären. Es wird aber vielmehr die entgegengesetzte Voraussetzung gemacht, dass jene

Geschichten nur subjektive Zwecke, d. i. nur Meinungen und Vorstellungen, nicht den an und für sich seienden Gegenstand, die Wahrheit, zum Inhalt haben sollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es keine Wahrheit gebe. Nach dieser Annahme erscheint das Interesse für die Wahrheit gleichfalls nur als eine Parteilichkeit im gewöhnlichen Sinne, nämlich für Meinungen und Vorstellungen, die von gleicher Gehaltlosigkeit sämmtlich für indifferent gelten. Die geschichtliche Wahrheit selbst hat damit den Sinn nur von Richtigkeit, genauem Berichte des Aeusserlichen, ohne Urtheil als über diese Richtigkeit selbst, womit bloss qualitative und quantitative, keine Urtheile der Nothwendigkeit und des Begriffs, (vergl. Anm. zu §. 172. u. 178.) zugelassen sind. In der That aber, wenn in der politischen Geschichte Rom oder das deutsche Reich u. s. f. ein wirklicher und wahrhafter Gegenstand und der Zweck sind, auf welchen die Erscheinungen zu beziehen und nach dem sie zu beurtheilen sind, so ist noch mehr in der allgemeinen Geschichte der allgemeine Geist selbst, das Bewusstsein seiner und seines Wesens ein wahrhafter und wirklicher Gegenstand, Inhalt und ein Zweck, dem an und für sich alle andern Erscheinungen dienen, so dass sie durch das Verhältniss zu ihm, d. h. das Urtheil, in welchem sie unter ihn subsumirt sind und er ihnen inhärirt, allein ihren Werth, so wie sogar ihre Existenz haben. Dass in dem Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht nur über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist) die Freiheit, d. i. die durch seinen Begriff bestimmte Entwicklung das Bestimmende und nur sein Begriff sich der Endzweck, d. i. die Wahrheit, sei, da der Geist Bewusstsein ist, oder mit andern Worten, dass Vernunft in der Geschichte sei, wird theils wenigstens ein plausibler Glaube sein, theils aber ist es Erkenntniss der Philosophie.

§. 550.

Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute Recht. Das Selbstbewusstsein eines besondern Volks ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein, und die objektive Wirklichkeit,

in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das Weltbeherrschende; ebenso aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigenthum als über eine besondere Stufe hinaus, und übergiebt es dann seinem Zufall und Gericht.

§. 551.

Indem solches Geschäft der Wirklichkeit als Handlung und damit als ein Werk Einzelner erscheint, so sind diese in Rücksicht auf den substantiellen Inhalt ihrer Arbeit Werkzeuge, und ihre Subjektivität, die ihr Eigenthümliches ist, ist die leere Form der Thätigkeit. Was sie daher durch den individuellen Antheil, den sie an dem substantiellen von ihnen unabhängig bereiteten und bestimmten Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist eine formelle Allgemeinheit subjektiver Vorstellung, — der Ruhm, der ihre Belohnung ist.

§. 552.

Der Volksgeist enthält Natur-Nothwendigkeit, und steht in äusserlichem Dasein (§. 483); die in sich unendliche sittliche Substanz ist für sich eine besondere und beschränkte (§. 549. u. 550.), und ihre subjektive Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewusstlose Sitte, und Bewusstsein ihres Inhaltes als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältnisse gegen eine äusserliche Natur und Welt. Aber es ist der in der Sittlichkeit denkende Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem Systeme der Gesetze und der Sitten hat, in sich aufhebt, und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt, ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besondern Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abgestreift, erfasst seine konkrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefässe seiner Ehre sind.

Von dem Formellen der Erhebung des Geistes zu Gott ist in der Einleitung zur Logik (vergl. insbesondere §. 51. Anm.) gesprochen worden. — In Ansehung der

Ausgangspunkte dieser Erhebung hat Kant in sofern im Allgemeinen den richtigsten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der praktischen Vernunft hervorgehend betrachtet. Denn der Ausgangspunkt enthält *implicite* den Inhalt oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Der wahrhafte konkrete Stoff ist aber weder das Sein (wie im kosmologischen), noch nur die zweckmässige Thätigkeit (wie im physikotheologischen Beweise), sondern der Geist, dessen absolute Bestimmung, die wirksame Vernunft, d. i. der sich bestimmende und realisirende Begriff selbst, — die Freiheit ist. Dass die in dieser Bestimmung geschehende Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott in der Kantischen Darstellung wieder zu einem Postulate, einem blossen Sollen, herabgesetzt wird, ist die früher erörterte Schiefheit, den Gegensatz der Endlichkeit, dessen Aufheben zur Wahrheit jene Erhebung selbst ist, unmittelbar als wahr und gültig wieder herzustellen.

Es ist früher von der Vermittlung, welche die Erhebung zu Gott ist, gezeigt worden (§. 192. vergl. §. 204. Anm.), dass das Moment der Negation, als durch welche der wesentliche Inhalt des Ausgangspunktes von seiner Endlichkeit gereinigt wird und hiedurch frei hervorgeht, vornehmlich zu beachten ist. Dies in der logischen Form abstrakte Moment hat nun seine konkreteste Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewusstsein; die Negation, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung und Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor und ist die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres konkreten Wesens bewusstwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewusst; ausserhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.

Aber dieses Hervorgehen giebt sich zugleich selbst wie überall im Spekulativen die Bedeutung, dass das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes gestellte vielmehr das absolute Prius dessen ist, durch das es als

vermittelt erscheint, und hier im Geiste als dessen Wahrheit auch gewusst wird.

Es ist damit hier der Ort, auf das Verhältniss von Staat und Religion näher einzugehen, und dabei Kategorien zu beleuchten, die hierüber gäng und gäbe sind. Die unmittelbare Folge des Vorhergehenden ist, dass die Sittlichkeit der auf sein substantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieser die Entwicklung und Verwirklichung, derselben die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats die Religion ist. Der Staat beruht nach diesem Verhältniss auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewusstsein der absoluten Wahrheit ist, so kann was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur in sofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumirt ist und aus ihr folgt. Dass aber das wahrhaft Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, dass die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d. i. die in ihr gewusste Idee Gottes die wahrhafte sei. Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewusstsein in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben; dieses Selbstbewusstsein aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und seine Wahrheit zum Bewusstsein bringend, hat in seinem Glauben und in seinem Gewissen nur, was es in der Gewissheit seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit hat. Beides ist untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben. Aber der Form nach, d. i. für das Denken und Wissen, — und Religion und Sittlichkeit gehören der Intelligenz an und sind ein Denken und Wissen, — kommt dem religiösen Inhalt, als der reinen an und für sich seienden, also höchsten Wahrheit, die Sanctionirung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewusstsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheure Irrthum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren als von einander trennbar ja selbst als gleichgültig gegen einander ansehen zu wollen. So ist das Verhältniss der Religion zum Staat so betrachtet worden, dass dieser für sich sonst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt existire, und das Religiöse als das Subjektive der

Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas wünschenswerthes hinzuzukommen hätte, oder auch gleichgültig sei, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe. Bei der angegebenen Untrennbarkeit der beiden Seiten hat es Interesse, die Trennung bemerklich zu machen, die auf der Seite der Religion erscheint. Sie betrifft zunächst die Form, d. i. das Verhältniss des Selbstbewusstseins zu dem Inhalte der Wahrheit. Indem dieser die Substanz als inwohnender Geist des Selbstbewusstsein in seiner Wirklichkeit ist, so hat dieses die Gewissheit seiner selbst in diesem Inhalte und ist frei in demselben. Es kann aber das Verhältniss der Unfreiheit der Form nach Statt finden, obgleich der an sich seiende Inhalt der Religion der absolute Geist ist. Dieser grosse Unterschied, um das Bestimmtere anzuführen, findet sich innerhalb der christlichen Religion selbst, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes macht, noch auch ein solches in den Gehalt desselben als Moment eintritt, sondern Gott, der im Geist und in der Wahrheit gewusst wird, der Inhalt ist. Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der Wirklichkeit dem selbstbewussten Geiste starr gegenüber gestellt. Zunächst wird in der Hostie Gott als äusserliches Ding, der religiösen Anbetung präsentirt, (wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie als solche erst und nur allein im Genusse, d. i. in der Vernichtung der Aeusserlichkeit derselben, und im Glauben, d. i. in dem zugleich freien selbst gewissen Geiste, konsekrirt, und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird). Aus jenem ersten und höchsten Verhältniss der Aeusserlichkeit fliessen alle die andern äusserlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein Layenstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit, wie die Direktion des Willens und Gewissens von aussenher und von einem andern Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äusserlichen Konsekration bedarf. Weiteres, die theils für sich nur die Lippen bewegende theils darin geistlose Weise des Betens, dass das Subjekt auf die direkte Richtung zu Gott Verzicht leistet, und andere um das Beten bittet, — die Richtung der Andacht an wunder-

thätige Bilder, ja selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie, — überhaupt die Gerechtigkeit durch äusserliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja sogar auf andere übergetragen werden können, u. s. f. — Alles dieses bindet den Geist unter ein Aussersichsein, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind.

Solchem Princip und dieser Entwicklung der Unfreiheit des Geistes im Religiösen entspricht nur eine Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit, und ein Zustand der Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate. Konsequenterweise ist die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird oft noch gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit der Regierungen gesichert sei, — in der That solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes, d. h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Diese Regierungen wissen aber nicht, dass sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, dass sie unter der Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiste ist noch eine andere Macht vorhanden; gegen jenes Aussersich- und Zerrissensein sammelt sich das Bewusstsein in seine innere freie Wirklichkeit; es erwacht die Weltweisheit im Geiste der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist. Mit Recht ist die Produktion des Denkens und bestimmter die Philosophie Weltweisheit genannt worden, denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein, und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst.

Damit giebt sich der Inhalt eine ganz andere Gestalt. Die Unfreiheit der Form, d. i. des Wissens und der Subjektivität, hat für den sittlichen Inhalt die Folge, dass das Selbstbewusstsein ihm als nicht immanent, dass er als demselben entrückt vorgestellt wird, so dass er

nur wahrhaft sein solle, als negativ gegen dessen Wirklichkeit. In dieser Unwahrheit heisst der sittliche Gehalt ein Heiliges. Aber durch das Sich-einführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit, die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm wird das, was in der Welt Heiligkeit sein soll, durch die Sittlichkeit verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst die Ehe als das Sittliche und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen die Familie; statt des Gelübdes der Armuth (dem sich in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen, d. i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die Thätigkeit des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiss, und die Rechtschaffenheit in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der Gehorsam gegen das Gesetz und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher selbst die wahrhafte Freiheit ist, weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist; die Sittlichkeit im Staate. So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden sein. Es ist nicht genug, dass in der Religion geboten ist: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was des Kaisers sei, d. i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es ist bekannt genug, was auch das weltliche Regiment in Willkür sich alles angemasst hat, wie seinerseits das geistliche Regiment. Der göttliche Geist muss das Weltliche immanent durchdringen, so ist die Weisheit konkret darin und seine Berechtigung an ihm selbst bestimmt. Jenes konkrete Inwohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbsthätigkeit gegen die Heiligkeit der Armuth und ihres Müssiggangs, die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens. Mit dem Bedürfnisse des Rechts und der Sittlichkeit und der Einsicht in die freie Natur des Geistes tritt der Zwist derselben gegen die Religion der Unfreiheit ein. Es helfe nichts, dass die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen wür-

den, wenn nicht in der Religion das Princip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist unverträglich mit einander; es ist eine thörichte Vorstellung, ihnen ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen. Grundsätze der rechtlichen Freiheit können nur abstrakt und oberflächlich und daraus hergeleitete Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar sein, wenn die Weisheit jener Principien die Religion so sehr misskennt, um nicht zu wissen, dass die Grundsätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiösen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewusstsein der absoluten Wahrheit, haben. Wenn, auf welche Weise es geschehe, so zu sagen *a priori* eine Gesetzgebung, welche die Vernunftgrundsätze zu ihrer Grundlage hätte, aber im Widerspruche mit der auf Principien der geistigen Unfreiheit basirten Landesreligion, entstanden wäre, so liegt die Bethätigung der Gesetzgebung in den Individuen der Regierung als solcher und der ganzen sich durch alle Klassen verzweigenden Verwaltung; es ist nur eine abstrakte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, dass die Individuen nur nach dem Sinne oder Buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen gemachtes; sie könnten, wenn sie auch sanktionirt und äusserlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten. So scheitern solche Gesetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem Gewissen, dessen Geist verschieden von dem Geiste der Gesetze ist und nicht diese sanktionirt. Es ist nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben, und durch äussere Garantien z. B. sogenannter Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu bestimmen

(vgl. §. 544. Anm.) u. dgl. den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr als für eine Nothhülfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen, und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben. Jene Garantien sind morsche Stützen gegen die Gewissen der Subjekte, welche die Gesetze, und darunter gehören die Garantien selbst, handhaben sollen; es ist dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen.

In Plato war die Erkenntniss über die Entzweiung bestimmter aufgegangen, die zu seiner Zeit zwischen der vorhandenen Religion und der Staatsverfassung einerseits, und andererseits den tiefern Anforderungen eingetreten war, welche die ihrer Innerlichkeit nun bewusst werdende Freiheit an die Religion und den politischen Zustand machte. Plato fasst den Gedanken, dass wahrhafte Verfassung und Staatsleben auf die Idee, auf die an und für sich allgemeinen und wahrhaften Principien der ewigen Gerechtigkeit tiefer begründet sei. Diese zu wissen und zu erkennen ist allerdings Bestimmung und Geschäft der Philosophie. Von diesem Gesichtspunkte her bricht Plato in die berühmte oder berüchtigte Stelle aus, worin er den Sokrates es sehr emphatisch aussprechen lässt, dass Philosophie und Staatsmacht in Eines zusammenfallen müssen, die Idee die Regentin sein müsse, wenn das Unglück der Völker ein Ende sehen soll. Plato hatte dabei die bestimmte Vorstellung, dass die Idee, welche freilich an sich der freie sich bestimmende Gedanke ist, auch nur in Form des Gedankens zum Bewusstsein kommen könne; als ein Gehalt, welcher um wahr zu sein, zur Allgemeinheit herausgehoben und in solcher in deren abstraktester Form zum Bewusstsein gebracht werden müsse.

Um den platonischen Standpunkt in vollständiger Bestimmtheit mit dem Gesichtspunkte zu vergleichen, in welchem hier der Staat in Beziehung auf Religion betrachtet wird, so ist an die Begriffsunterschiede zu erinnern, auf die es hier wesentlich ankommt. Der erste besteht darin, dass in den natürlichen Dingen, die Substanz derselben, die Gattung, verschieden ist von ihrer Existenz, in welcher sie als Subjekt ist; diese subjek-

tive Existenz der Gattung ist aber ferner von derjenigen unterschieden, welche die Gattung oder überhaupt das Allgemeine, *als solches* für sich herausgehoben, in dem *Vorstellenden*, Denkenden bekommt. Diese weitere Individualität, der Boden der *freien* Existenz der allgemeinen Substanz, ist das *Selbst* des denkenden Geistes. Der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Wesentlichkeit nicht durch sich und ihre Individualität ist nicht selbst die *Form*, welche nur das subjektive Denken für sich ist, und jenem allgemeinen Gehalte in der Philosophie Existenz für sich giebt. Der *menschliche Gehalt* hingegen ist der freie Geist selbst und kommt in seinem Selbstbewusstsein zur Existenz. Dieser absolute Gehalt, der in sich konkrete Geist ist eben dies, die Form, das Denken, selbst zu seinem Inhalte zu haben; zu der Höhe des denkenden Bewusstseins dieser Bestimmung hat sich *Aristoteles* in seinem Begriffe der Entelechie des Denkens, welches νόησις τῆς νοήσεως ist, über die platonische Idee (die *Gattung*, das *Substantielle*) emporgehoben. Das Denken aber überhaupt enthält, und zwar um der angegebenen Bestimmung selbst willen, ebenso das unmittelbare *Fürsichsein* der *Subjektivität* als die Allgemeinheit, und die wahrhafte Idee des in sich konkreten Geistes ist ebenso wesentlich in der einen seiner Bestimmungen, des subjektiven Bewusstseins, als in der andern, der Allgemeinheit, und ist in der einen wie in der andern derselbe substantielle Inhalt. Zu *jener* Form aber gehört Gefühl, Anschauung, Vorstellung, und es ist vielmehr nothwendig, dass das Bewusstsein der absoluten Idee der Zeit nach zuerst in dieser Gestalt gefasst werde, und als Religion in seiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da sei, denn als Philosophie. Diese entwickelt sich nur erst wieder aus jener Grundlage, so gut als die griechische Philosophie später ist, als die griechische Religion, und eben nur darin ihre Vollendung erreicht hat, das Princip des Geistes, der sich zuerst in der Religion manifestirt, in seiner ganzen und bestimmten Wesenheit zu fassen und zu begreifen. Aber die griechische Philosophie konnte sich ihrer Religion nur entgegengesetzt aufstellen, und die Einheit des Gedankens und die Substantialität der Idee sich gegen die Vielgötterei der Phantasie, die heitere und frivole Scherzhaftigkeit dieses Dichtens, nur

feindlich verhalten. Die Form in ihrer unendlichen Wahrheit, die Subjektivität des Geistes, brach nur erst als subjektives freies Denken hervor, das noch nicht mit der Substantialität selbst identisch diese hiemit noch nicht als absoluter Geist gefasst war. So konnte die Religion nur erst durch das reine für sich seiende Denken, durch die Philosophie gereinigt erscheinen; aber die dem Substantiellen immanente Form, welche von ihr bekämpft wurde, war jene dichtende Phantasie. Der Staat, der sich auf gleiche Weise, aber früher als die Philosophie, aus der Religion entwickelt, stellt die Einseitigkeit, welche seine an sich wahrhafte Idee an ihr hat, in der Wirklichkeit als Verdorbenheit dar. Plato, gemeinschaftlich mit allen seinen denkenden Zeitgenossen, diese Verdorbenheit der Demokratie und die Mangelhaftigkeit selbst ihres Princips erkennend, hob das Substantielle hervor, vermochte aber nicht seiner Idee des Staats die unendliche Form der Subjektivität einzubilden, die noch vor seinem Geiste verborgen war; sein Staat ist deswegen an ihm selbst ohne die subjektive Freiheit (§. 503. Anm. 513. u. s. f.). Die Wahrheit, welche dem Staate inwohnen, ihn verfassen und beherrschen sollte, fasst er darum nur in der Form der gedachten Wahrheit, der Philosophie, und that so jenen Ausspruch, dass so lange nicht die Philosophen in den Staaten regieren oder die jetzt Könige und Herrscher genannt werden, nicht gründlich und umfassend philosophiren werden, so lange werde dem Staate keine Befreiung von den Uebeln werden, noch dem menschlichen Geschlechte; so lange könne die Idee seiner Staatsverfassung nicht zur Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen. Plato war es nicht verliehen dahin fortgehen zu können, zu sagen, dass so lange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, so lange ist nicht das wahrhafte Princip des Staates in die Wirklichkeit gekommen. So lange aber konnte dies Princip auch nicht in den Gedanken kommen, von diesem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfasst werden, — der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für sich seienden Selbstbewusstseins identisch ist. Nur in dem Principe des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Thätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes, ist die ab-

solute Möglichkeit und Nothwendigkeit vorhanden, dass Staa smacht, Religion und die Principien der Philosophie in eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen ingleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt. Indem die fürsichseiende Subjektivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche wie der Staat als solcher, als Formen, in denen das Princip existirt, in ihnen die absolute Wahrheit, so dass diese, indem sie als Philosophie ist, selbst nur in einer ihrer Formen ist. Aber indem auch die Religion in der Entwicklung ihrer selbst die in der Idee enthaltenen Unterschiede (§. 566 ff.) entwickelt, so kann, ja muss das Dasein — in seiner ersten unmittelbaren d. h. selbst einseitigen Weise erscheinen, und ihre Existenz zu sinnlicher Aeusserlichkeit und damit weiter hin zur Unterdrückung der Freiheit des Geistes und zur Verkehrtheit des politischen Lebens verdorben werden. Aber das Princip enthält die unendliche Elasticität der absoluten Form, dies Verderben ihrer Formbestimmunge und des Inhalts durch dieselben, zu ü' erwinden, und die Versöhnung des Geistes in ihm selbst zu bewirken. So wird zuletzt das Princip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein und dasselbe, in dem protestantischen Gewissen — der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung wie deren Bethätigungen haben zu ihrem Inhalt das Princip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der zu ihrem ursprünglichen Princip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht und daraus allein hervorgehen kann. Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien.

Dritte Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der absolute Geist.

---

§. 553.

Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste. Dass diese in der Identität mit jenem als das Wissen der absoluten Idee sei, hierin ist die nothwendige Seite, dass die an sich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sei, um die dessen würdige Gestalt zu sein. Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet.

§. 554.

Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.

Dass hier nicht und dass überhaupt Glaube dem Wissen nicht entgegengesetzt, sondern Glauben vielmehr ein Wissen ist, und jenes nur eine besondere Form von diesem, ist oben §. 63. Anm. bemerkt worden. — Dass heutigestags so wenig von Gott gewusst und bei seinem objektiven Wesen sich aufgehalten, desto mehr aber von Religion, d. i. dem Inwohnen desselben in der subjek-

tiven Seite, gesprochen und sie, nicht die Wahrheit als solche gefordert wird, enthält wenigstens diese richtige Bestimmung, dass Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefasst werden muss.

§. 555.

Das subjektive Bewusstsein des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Process, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniss des Geistes als die Gewissheit von der objektiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältniss jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend ist in der Andacht, dem impliciten oder explicitern Kultus, in den Process übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewissheit zu bewähren, und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.

A.

Die Kunst.

§. 556.

Die Gestalt dieses Wissens ist als unmittelbar — (das Moment der Endlichkeit der Kunst) einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äusserlichem gemeinem Dasein, in das dasselbe producirende und in das anschauende und verehrende Subjekt, andererseits ist sie die konkrete Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, — der aus dem subjektiven Geiste geborнen konkreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, dass die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt: — die Gestalt der Schönheit.

§. 557.

Die sinnliche Aeusserlichkeit an dem Schönen, die Form der Unmittelbarkeit als solcher ist zugleich Inhaltsbestimmtheit und der Gott hat bei seiner geistigen zugleich in ihm noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseins. — Er enthält die soge-

nannte Einheit der Natur und des Geistes, — d. i. die unmittelbare, die Form der Anschauung; — somit nicht die geistige Einheit, in welcher das Natürliche nur als Ideelles, Aufgehobenes gesetzt und der geistige Inhalt nur in Beziehung auf sich selbst wäre; es ist nicht der absolute Geist, welcher in dies Bewusstsein eintritt. Nach der subjektiven Seite ist die Gemeinde wohl eine sittliche, weil sie ihr Wesen als geistiges weiss, und ihr Selbstbewusstsein und Wirklichkeit hierin zur substantiellen Freiheit erhoben ist. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit ist die Freiheit des Subjekts nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in sich, ohne die subjektive Innerlichkeit des Gewissens; hiernach ist auch in weiterer Entwicklung die Andacht und der Kultus der Religion der schönen Kunst bestimmt.

§. 558.

Die Kunst bedarf zu den von ihr zu producirenden Anschauungen nicht nur eines äusserlichen gegebenen Materials, worunter auch die subjektiven Bilder und Vorstellungen gehören, sondern für den Ausdruck des geistigen Gehalts auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunst ahnden und inne haben muss (vgl. §. 411.). Unter den Gestaltungen ist die menschliche die höchste und wahrhafte, weil nur in ihr der Geist seine Leiblichkeit und hiemit anschaubaren Ausdruck haben kann.

Es erledigt sich hierdurch das Princip der Nachahmung der Natur in der Kunst, über welche keine Verständigung mit einem ebenso abstrakten Gegensatze möglich ist, so lange das Natürliche nur in seiner Aeusserlichkeit, nicht als den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform genommen wird.

§. 559.

Der absolute Geist kann nicht in solcher Einzelnheit des Gestaltens explicirt werden; der Geist der schönen Kunst ist darum ein beschränkter Volksgeist, dessen an sich seiende Allgemeinheit, indem zur weitern Bestimmung ihres Reichthums fortgegangen wird, in eine unbestimmte Vielgötterei zerfällt. Mit der wesentlichen Beschränktheit des Inhalts wird die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anschauung oder des Bildes durch das Geistige, — zu etwas Formellem, so dass der Inhalt des

Gedankens oder die Vorstellung wie der Stoff, den er zu seiner Einbildung gebraucht, von der verschiedensten und selbst unwesentlichsten Art, und das Werk doch etwas schönes und ein Kunstwerk sein kann.

§. 560.

Die Einseitigkeit der Unmittelbarkeit an dem Ideale enthält (§. 556.) die entgegengesetzte, dass es ein vom Künstler Gemachtes ist. Das Subjekt ist das Formelle der Thätigkeit, und das Kunstwerk nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von subjektiver Besonderheit darin, sondern der Gehalt des inwohnenden Geistes sich ohne Beimischung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, ist die mit diesem inwohnenden Gehalte erfüllte Thätigkeit, die Begeisterung des Künstlers, wie eine in ihm fremde Gewalt als ein unfreies Pathos; das Produciren hat an ihm selbst die Form natürlicher Unmittelbarkeit, kommt dem Genie als diesem besondern Subjekte zu, — und ist zugleich ein mit technischem Verstande und mechanischen Aeusserlichkeiten beschäftigtes Arbeiten. Das Kunstwerk ist daher eben so sehr ein Werk der freien Willkür, und der Künstler der Meister des Gottes.

§. 561.

In jenem Erfülltsein erscheint die Versöhnung so als Anfang, dass sie unmittelbar in dem subjektiven Selbstbewusstsein vollbracht sei, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewusstsein seines Gegensatzes gegen das an und für sich seiende Wesen ist. Jenseits der in solcher Versöhnung geschehenen Vollendung der Schönheit in der klassischen Kunst, liegt die Kunst der Erhabenheit; die symbolische, worin die der Idee angemessene Gestaltung noch nicht gefunden ist, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und ringend mit der Gestalt als ein negatives Verhalten zu derselben, der er zugleich sich einzubilden bemüht ist, dargestellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt zeigt eben damit die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geist gewusst und sich bewusst zu sein. Der Inhalt ist nur als der abstrakte Gott des reinen Denkens, oder ein Streben nach demselben, das sich rastlos und unversöhnt in allen Gestaltungen herumwirft, indem es sein Ziel nicht finden kann.

§. 562.

Die andere Weise aber der Unangemessenheit der Idee und der Gestaltung ist, dass die unendliche Form, die Subjektivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Persönlichkeit, sondern das Innerste ist, und der Gott nicht als seine Gestalt nur suchend oder in äusserer sich befriedigend, sondern sich in sich nur findend, hiemit im Geistigen allein seine adäquate Gestalt sich gebend, gewusst wird. So giebt die — romantische, — Kunst es auf, ihn als solchen in der äussern Gestalt und durch die Schönheit zu zeigen; sie stellt ihn als nur zur Erscheinung sich herablassend, und das Göttliche als Innigkeit in der Aeusserlichkeit, dieser selbst sich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erscheinen darf.

Die Philosophie der Religion hat die logische Nothwendigkeit in den Fortgang der Bestimmungen des als das Absolute gewussten Wesens zu erkennen, welchen Bestimmungen zunächst die Art des Kultus entspricht, wie ferner das weltliche Selbstbewusstsein, das Bewusstsein über das, was die höchste Bestimmung im Menschen sei, und hiemit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Princip seines Rechts, seiner wirklichen Freiheit und seiner Verfassung, wie seiner Kunst und Wissenschaft, dem Princip entspreche , welches die Substanz einer Religion ausmacht. Dass alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes Eine systematische Totalität ausmachen und Ein Geist sie erschafft und einbildet, diese Einsicht liegt der weitern zum Grunde, dass die Geschi hte der Religionen mit der Weltgeschchte zusammenfällt.

Ueber den engen Zusammenhang der Kunst mit den Religionen ist die nähere Bemerkung zu machen, dass die schöne Kunst nur denjenigen Religionen angehören kann, in welchen die konkrete in sich frei gewordene, noch nicht aber absolute Geistigkeit Princip ist. In den Religionen, in welchen die Idee noch nicht in ihrer freien Bestimmtheit offenbar geworden und gewusst wird, thut sich wohl das Bedürfniss der Kunst hervor, um in Anschauung und Phantasie die Vorstellung des Wesens zum Bewusstsein zu bringen, ja die Kunst ist sogar das einzige Organ, in welchem der abstrakte, in sich unklare aus natürlichen und geistigen Elementen verworrene

Inhalt sich zum Bewusstsein zu bringen streben kann. Aber diese Kunst ist mangelhaft; weil sie einen so mangelhaften Gehalt hat, ist es auch die Form; denn jener ist es dadurch dass er die Form nicht immanent in ihm selbst hat. Die Darstellung behält eine Seite von Geschmack- und Geistlosigkeit, weil das Innere selbst noch mit Geistlosigkeit behaftet ist, daher nicht die Macht hat, das Aeussere frei zur Bedeutung und zur Gestalt zu durchdringen. Die schöne Kunst dagegen hat das Selbstbewusstsein des freien Geistes, damit das Bewusstsein der Unselbstständigkeit des Sinnlichen und bloss Natürlichen gegen denselben zur Bedingung, sie macht dieses ganz nur zum Ausdruck desselben, es ist die innere Form, die nur sich selbst äussert. — Damit hängt die weitere, höhere Betrachtung zusammen, dass das Eintreten der Kunst den Untergang einer an sinnliche Aeusserlichkeit noch gebundenen Religion anzeigt. Zugleich, indem sie der Religion die höchste Verklärung, Ausdruck und Glanz zu geben scheint, hat sie dieselbe über ihre Beschränktheit hinausgehoben. Das Genie des Künstlers und der Zuschauer ist in der erhabenen Göttlichkeit, deren Ausdruck vom Kunstwerk erreicht ist, mit dem eignen Sinne und Empfindung einheimisch, befriedigt und befreit; das Anschauen und Bewusstsein des freien Geistes ist gewährt und erreicht. Die schöne Kunst hat von ihrer Seite dasselbe geleistet, was die Philosophie, — die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit. Jene Religion, in welcher sich das Bedürfniss der schönen Kunst und eben deswegen erst erzeugt, hat in ihrem Princip ein gedankenloses und sinnliches Jenseits; die andächtig verehrten Bilder sind die unschönen Götzenbilder, als wunderthätige Talismane, die auf eine jenseitige geistlose Objektivität gehen, und Knochen thun denselben oder selbst bessern Dienst, als solche Bilder. Aber die schöne Kunst ist nur eine Befreiungs-Stufe, nicht die höchste Befreiung selbst. — Die wahrhafte Objektivität, welche nur im Elemente des Gedankens ist, dem Elemente, in welchem allein der reine Geist für den Geist, die Befreiung zugleich mit der Ehrfurcht ist, mangelt auch in dem Sinnlich-schönen des Kunstwerks, noch mehr in jener äusserlichen, unschönen Sinnlichkeit.

§. 563.

Die schöne Kunst (wie deren eigenthümliche Religion)

hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beschränkte Gehalt der Idee geht an und für sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, — die Anschauung, das unmittelbare an Sinnlichkeit gebundene Wissen, in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Dasein, das selbst das Wissen ist, in das Offenbaren, über; so dass der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Princip hat, und als absoluter Geist für den Geist ist.

B.

Die geoffenbarte Religion.

§. 564.

Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, dass sie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart sei. Denn indem das Wissen, das Princip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das selbstbestimmende ist, ist es schlechthin manifestiren, der Geist ist nur Geist, in sofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestirt.

Der alten Vorstellung der Nemesis, nach welcher das Göttliche und seine Wirksamkeit in der Welt nur als gleichmachende Macht, die das Hohe und Grosse zertrümmere, vom noch abstrakten Verstande gefasst worden, setzten Plato und Aristoteles entgegen, dass Gott nicht neidisch ist. Man kann dies gleichfalls den neuen Versicherungen entgegensetzen, dass der Mensch Gott nicht erkennen könne; — diese Versicherungen, denn mehr sind diese Behauptungen nicht, sind um so inkonsequenter, wenn sie innerhalb einer Religion gemacht werden, welche ausdrücklich die geoffenbarte heisst, so dass sie nach jenen Versicherungen vielmehr die Religion wäre, in der von Gott nichts offenbar wäre, in der er sich nicht geoffenbaret hätte, und die ihr so angehörigen „die Heiden“ wären, „die von Gott nichts wissen.“ Wenn es mit dem Worte Gott überhaupt in der Religion Ernst ist, so darf und muss die Bestimmung auch von ihm, dem Inhalte und Princip der

Religion, anfangen, und wenn ihm das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm Neid zuzuschreiben. Wenn aber vollends das Wort Geist einen Sinn haben soll, so enthält derselbe das Offenbaren seiner.

Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntniss Gottes als Geistes, die es nicht mehr bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen, sondern zum Denken, zunächst zum reflektirenden Verstand fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll, so mag es fast nicht zu verwundern sein, dass so viele, besonders die Theologen, als näher aufgefordert sich mit diesen Ideen zu beschäftigen, darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen und so willig das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das allerleichteste ist das angegebene Resultat; dass der Mensch von Gott nichts wisse. Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott in sofern er sich selber weiss; sein sich Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott. — Siehe die gründliche Erläuterung dieser Sätze in der Schrift, aus der sie genommen: Aphorismen über Wissen und Nicht-wissen u. s. f. von C. F. G....l. Berlin 1829.

§. 565.

Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens, ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der Vorstellung. Diese giebt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen, und aufeinander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Kultus auch aufgehoben.

§. 566.

In diesem Trennen scheidet sich die Form von dem

Inhalte, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu besondern Sphären oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt, α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäusserten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle.

§. 567.

α) In dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstrakten Elemente des Wesens ist es also der absolute Geist, welcher zuerst das Vorausgesetzte, jedoch nicht verschlossen bleibende, sondern als substantielle Macht in der Reflexionsbestimmung der Kausalität, Schöpfer Himmels und der Erde ist, aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen unterschiedene zu sein, sich ewig aufhebt, und durch diese Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung, die erste Substanz wesentlich als konkrete Einzelnheit und Subjektivität, — der Geist ist.

§. 568.

β) Im Momente der Besonderheit aber des Urtheils, ist dies konkrete ewige Wesen das Vorausgesetzte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohnes, in den selbstständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und konkreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im Verhältniss stehend, somit des endlichen Geistes, welcher als das Extrem der in sich seienden Negativität sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äusserlicher Beziehung steht.

§. 569.

γ) Im Momente der Einzelnheit als solcher, näm-

lich der Subjektivität und des Begriffes selbst, als des in seinen identischen Grund zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit, stellt sich 1) als Voraussetzung, die allgemeine Substanz aus ihrer Abstraktion zum einzelnen Selbstbewusstsein verwirklicht, und dieses als unmittelbar identisch mit dem Wesen, jenen Sohn der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt in ihm das Böse als an sich aufgehoben dar; aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Konkreten sich in das Urtheil setzend und in den Schmerz der Negativität ersterbend, in welcher er als unendliche Subjektivität identisch mit sich, aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden ist, — die Idee des als ewigen aber lebendigen, und in der Welt gegenwärtigen Geistes.

§. 570.

2) Diese objektive Totalität ist die an sich seiende Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts, für dasselbe daher zunächst ein anderes und angeschautes, aber die Anschauung der an sich seienden Wahrheit, durch welches Zeugniss des Geistes in ihm es wegen seiner unmittelbaren Natur zunächst sich für sich als das Nichtige und Böse bestimmt, und weiter nach dem Beispiel seiner Wahrheit, vermittelst des Glaubens an die darin an sich vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, auch die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen Willens sich zu entäussern, und mit jenem Beispiel und seinem Ansich in dem Schmerze der Negativität sich zusammen zu schliessen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen, welches 3) durch diese Vermittlung sich als inwohnend im Selbstbewusstsein bewirkt, und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen ist.

§. 571.

Diese drei Schlüsse, die den einen Schluss der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen, sind die Offenbarung desselben, welcher dessen Leben in dem Kreislaufe konkreter Gestalten der Vorstellung explicirt. Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äusserlichem Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der

Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschliessen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum Denken, in dessen immanenter Einfachheit ebenso die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewusst als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der Philosophie.

Wird das Resultat, der für sich seiende Geist, in welchem alle Vermittlung sich aufgehoben hat, in nur formellem, inhaltslosem Sinne genommen, so dass der Geist nicht zugleich als an sich seiender und objektiv sich entfaltender gewusst wird, so ist jene unendliche Subjektivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewusstsein, die Ironie, welche allen objektiven Gehalt sich zu nichte, zu einem eiteln zu machen weiss, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich und einen damit zufälligen und beliebigen Inhalt zur Bestimmung giebt, Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist, und mit der Versicherung auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt. Nur indem die reine unendliche Form, die bei sich seiende Selbstmanifestation, die Einseitigkeit des Subjektiven, worin sie die Eitelkeit des Denkens ist, ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an und fürsichseienden Inhalt, und ihn als Objekt hat, in welchem es ebenso frei ist. Das Denken ist in sofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts.

C.

Die Philosophie.

§. 572.

Diese Wissenschaft ist in sofern die Einheit der Kunst und Religion, als die der Form nach äusserliche Anschauungsweise der erstern, deren subjektives Produciren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbstständige Gestalten, in der Totalität der zweiten, deren in der Vorstellung sich entfaltendes Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zu-

sammengehalten, sondern auch in die einfache geistige Anschauung vereint und dann darin zum selbstbewussten Denken erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig, und dies Nothwendige als frei erkannt ist.

§. 573.

Die Philosophie bestimmt sich hienach zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung, so wie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, einerseits der unmittelbaren Anschauung und ihrer Poesie, und der voraussetzenden Vorstellung, der objektiven und äusserlichen Offenbarung, andererseits zuerst des subjektiven Insichgehens, dann der subjektiven Hinbewegung und des Identificirens des Glaubens mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form und Befreiung von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an und für sich seienden Nothwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluss ihren eigenen Begriff erfasst, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht.

Es könnte hier der Ort zu sein scheinen, das Verhältniss der Philosophie zur Religion in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandeln. Worauf es ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflektirenden Verstandes. Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gegeben, sondern auch beurtheilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen. Nur auf den Grund dieser Erkenntniss der Formen lässt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelte, gewinnen, dass der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weitern Inhalte der äussern Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniss des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen

ist. Dies Zeugniss an sich substantiell, fasst sich in sofern es sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewusstseins und Verstandes ist; hiedurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, dass der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich spekulativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt anthue, und inkonsequent gegen sie sei. Durch diese Inkonsequenz korrigirt er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen, und so seinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Giebt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (— Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt, und macht ihn in der That zunichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein Anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt spekulativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschieds und des Werths der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselben sein kann. Es ist auf den Grund der Form, dass die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres spekulativen Inhalts, dass sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; für jene hätte sie von Gott zu wenig in ihr, für diese zu viel.

Die Beschuldigung des Atheismus, den man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, — dass sie zu wenig von Gott habe, ist selten geworden, desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des Pantheismus, dass sie zu viel davon habe, so sehr dass dies nicht sowohl für eine Beschuldigung als für ein erwiesenes, oder selbst keines Beweises bedürftiges, für ein baares

Faktum gilt; besonders die Frömmigkeit, die in ihrer frommen Vornehmigkeit sich des Beweisens ohnehin entübrigt glaubt, überlässt im Einklange mit der leeren Verstandesphilosophie, der sie so sehr entgegengesetzt sein will, in der That aber ganz auf dieser Bildung beruht, sich der Versicherung, gleichsam als nur der Erwähnung einer bekannten Sache, dass die Philosophie die All-Eins-Lehre oder Pantheismus sei. Man muss sagen, dass es der Frömmigkeit und der Theologie selbst mehr Ehre gemacht hat, ein philosophisches System, z. B. den Spinozismus des Atheismus als des Pantheismus zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Anblick härter und individiöser aussieht, (vgl. §. 71. Anm.). Die Beschuldigung des Atheismus setzt doch eine bestimmte Vorstellung von einem inhaltsvollen Gott voraus, und entsteht dann daher, dass die Vorstellung die eigenthümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wieder findet. Es kann nämlich wohl die Philosophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiösen Vorstellungsweise so wie hiemit ihren eigenen Inhalt in dem religiösen Inhalte erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht umgekehrt, da die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit daher ausschliessend ist. Die Beschuldigung des Pantheismus statt des Atheismus gegen die Philosophie fällt vornehmlich in die neuere Bildung, in die neue Frömmigkeit und neue Theologie, welcher die Philosophie zu viel Gott hat, so sehr dass er ihrer Versicherung nach sogar Alles, und Alles Gott sein solle. Denn diese neue Theologie, welche die Religion nur zu einem subjektiven Gefühle macht und die Erkenntniss der Natur Gottes leugnet, behält sich damit weiter nichts als einen Gott überhaupt ohne objektive Bestimmungen. Ohne eigenes Interesse für den konkreten, erfüllten Begriff Gottes betrachtet sie solchen nur als ein Interesse, welches Andere einmal gehabt haben, und behandelt deswegen das, was zur Lehre von der konkreten Natur Gottes gehört, als bloss etwas Historisches. Der unbestimmte Gott ist in allen Religionen zu finden; jede Art von Frömmigkeit (§. 72.), die indische gegen Affen, Kühe u. s. f., oder gegen den Dalai-Lama, die ägyptische gegen den Ochsen u. s. w.,

ist immer Verehrung eines Gegenst ındes, der bei seinen absurden Bestimmungen auch das Abstrakte der Gattung, des Gottes überhaupt, enthält. Wenn jener Ansicht solcher Gott hinlänglich ist, um Gott in Allem, was Religion genannt wird, zu finden, so muss sie solchen wenigstens auch in der Philosophie anerkannt finden, und kann diese nicht wohl des Atheismus mehr bezüchtigen. Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat daher nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildigkeit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat. Indem nun jene Vorstellung an ihrer abstrakten Allgemeinheit festhält, ausserhalb welcher alle Bestimmtheit fällt, so ist ferner die Bestimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Existenz der Dinge, welche hiedurch in fester ungestörter Substantialität verbleibt. Mit solcher Voraussetzung wird auch bei der an und für sich seienden Allgemeinheit, welche von Gott in der Philosophie behauptet wird, und in welcher das Sein der äusserlichen Dinge keine Wahrheit hat, vor wie nach dabei geblieben, dass die weltlichen Dinge doch ihr Sein behalten, und dass sie es sind, welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen. So machen sie jene Allgemeinheit zu der, welche sie die pantheistische nennen — dass Alles, d. h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, sei, Substantialität besitze, und dies Sein der weltlichen Dinge sei Gott. — Es ist nur die eigene Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem Pantheismus erzeugt.

Aber wenn diejenigen, welche irgend eine Philosophie für Pantheismus ausgeben, dies einzusehen nicht fähig und willens sind, denn eben die Einsicht von Begriffen ist es, was sie nicht wollen, so hätten sie es vor Allem aus nur als Faktum zu konstatiren, dass irgend ein Philosoph oder irgend ein Mensch in der That den Allen Dingen an und für sich seiende Realität, Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen, dass irgend einem Menschen solche Vorstellung in den Kopf gekommen sei ausser ihnen selbst allein. Dieses Faktum will ich noch in dieser exoterischen Betrachtung beleuchten; was nicht anders ge-

schehen kann, als dass die Fakta selbst vor Augen gelegt werden. Wollen wir den sogenannten Pantheismus in seiner poetischen, erhabensten, oder wenn man will, krassesten Gestalt nehmen, so hat man sich dafür bekanntlich in den morgenländischen Dichtern umzusehen, und die breitesten Darstellungen finden sich in dem Indischen. Unter dem Reichthum, der uns hierüber geöffnet ist, wähle ich aus den uns am authentischsten vorliegenden Bhagavad-Gita und unter ihren zum Ueberdruss ausgeführten und wiederholten Tiraden etliche der sprechendsten Stellen aus. In der zehnten Lektion (bei Schlegel S. 162.) sagt Krischnas von sich:

Ich bin der Odem, der in dem Leibe der Lebendigen inwohnt; ich bin der Anfang, die Mitte der Lebendigen, ingleichen ihr Ende. — Ich bin unter den Gestirnen die strahlende Sonne, unter den lunarischen Zeichen der Mond. Unter den heiligen Büchern das Buch der Hymnen, unter den Sinnen der Sinn, der Verstand der Lebendigen u. s. f. Unter den Rudrus bin ich Sivas, Meru unter den Gipfeln der Berge, unter den Bergen Himalayas u. s. f., unter den Thieren der Löwe u. s. f., unter den Buchstaben bin ich *A.*, unter den Jahreszeiten bin ich der Frühling u. s. f. Ich bin der Saame aller Dinge, es giebt keines, das ohne mich ist u. s. f.

Selbst in diesen ganz sinnlichen Schildereien giebt sich Krischnas (und man muss nicht meinen, ausser Krischnas sei hier noch sonst Gott oder ein Gott; wie er vorhin sagte, er sei Sivas, auch Indras, so ist von ihm nachher (11. Lekt. S. 15.) gesagt, dass auch Brahma in ihm sei) nur für das Vortrefflichste von Allem, aber nicht für Alles aus; es ist überall der Unterschied gemacht zwischen äusserlichen, unwesentlichen Existenzen und einer wesentlichen unter ihnen, die Er sei. Auch wenn es zu Anfang der Stelle heisst, er sei der Anfang, die Mitte und das Ende der Lebendigen, so ist diese Totalität von den Lebendigen selbst als einzelnen Existenzen unterschieden. Man kann hiemit selbst solche die Göttlichkeit in ihrer Existenz weit ausdehnende Schilderung noch nicht Pantheismus nennen, man müsste vielmehr nur sagen, die unendlich vielfache empirische Welt, das Alles, sei auf eine beschränktere Menge von wesentlichen Existenzen, auf einen Polytheismus, reducirt. Aber es liegt schon im Angeführten, dass selbst

auch diese Substantialitäten des Aeusserlichexistirenden nicht die Selbstständigkeit behalten, um Götter genannt werden zu können, sogar Sivas, Indras u. s. f. lösen sich in dem Einen Krischnas auf.

Zu dieser Reduktion geht es ausdrücklicher in folgender Schilderung (7. Lekt. S. 7 ff.) fort; Krischnas spricht: Ich bin der Ursprung der ganzen Welt, und ihre Auflösung. Vortrefflicher als mich giebt es nichts. An mir hängt das Universum, wie an einer Schnur die Reihen der Perlen. Ich bin der Geschmack in den Wassern, der Glanz in Sonne und Mond, der mystische Name in allen heiligen Büchern u. s. f., das Leben in allen Lebendigen u. s. w., der Verstand der Verständigen, die Kraft der Starken u. s. f. Er fügt dann hinzu, dass durch die Maya (Schlegel: Magia), die auch nichts selbstständiges, sondern nur die seinige ist, durch die eigenthümlichen Qualitäten, die Welt getäuscht, ihn den höhern, den unwandelbaren nicht erkenne, dass diese Maya schwer zu durchbrechen sei; die aber Theil an ihm haben, haben sie überwunden u. s. f. — Die Vorstellung fasst sich dann in den einfachen Ausdruck zusammen; am Ende vieler Wiedergeburten, sagt Krischnas, schreitet der mit der Wissenschaft begabte zu mir fort; Vasudevas (d. i. Krischnas) ist das All, wer diese Ueberzeugung hat, dieser Grosssinnige ist schwer zu finden. Andere wenden sich zu andern Göttern; ich belohne sie nach ihrem Glauben, aber der Lohn solcher wenig einsichtigen ist beschränkt. Die Thoren halten mich für sichtbar, — mich den unsichtbaren, unvergänglichen u. s. f. Dieses All, als welches sich Krischnas ausspricht, ist ebenso wenig als wie das Eleatische Eine und die spinozistische Substanz, das Alles. Dies Alles vielmehr, die unendlichviele sinnliche Vielheit des Endlichen ist in allen diesen Vorstellungen, als das Accidentelle bestimmt, das nicht an und für sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einen hat, welches verschieden von jenem Accidentellen allein das Göttliche und Gott sei. Die indische Religion geht ohnehin zur Vorstellung des Brahma fort, der reinen Einheit des Gedankens in sich selbst, worin das empirische Alles der Welt, wie auch jene nächste Substantialitäten, welche Götter heissen, verschwinden. Colebroke und viele Andere haben darum die indische Religion in ihrem Wesentlichen als

Monotheismus bestimmt. Dass diese Bestimmung nicht unrichtig ist, geht aus dem wenigen Angeführten hervor. Aber diese Einheit Gottes und zwar geistigen Gottes ist so wenig konkret in sich, so zu sagen so kraftlos, dass die indische Religion die ungeheure Verwirrung ist, eben so sehr der tollste Polytheismus zu sein. Aber die Abgötterei des elenden Indiers, indem er den Affen oder was sonst anbetet, ist immer noch nicht jene elende Vorstellung des Pantheismus, dass Alles Gott, Gott Alles sei. Der indische Monotheismus ist übrigens selbst ein Beispiel, wie wenig mit dem blossen Monotheismus gethan ist, wenn die Idee Gottes nicht tief in ihr selbst bestimmt ist. Denn jene Einheit, in sofern sie abstrakt in sich und hiemit leer ist, führt es sogar selbst herbei, ausser ihr das Konkrete überhaupt, sei es als eine Menge von Göttern oder empirischen, weltlichen Einzelnheiten, selbstständig zu haben. Jenen Pantheismus sogar könnte man konsequent nach der seichten Vorstellung desselben noch einen Monotheismus nennen; denn wenn nach derselben Gott identisch mit der Welt ist, gäbe es, da es nur Eine Welt giebt, somit in diesem Pantheismus auch nur Einen Gott. Die leere numerische Einheit muss etwa von der Welt prädicirt werden, aber diese abstrakte Bestimmung hat weiter kein besonderes Interesse, — vielmehr ist diese numerische Einheit eben dies, in ihrem Inhalte die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der Endlichkeiten zu sein. Es ist aber jene Täuschung mit der leeren Einheit, welche allein die schlechte Vorstellung eines Pantheismus möglich macht und herbeiführt. Nur die im unbestimmten Blauen schwebende Vorstellung von der Welt, als Einem Dinge, dem All, konnte man etwa mit Gott verknüpfbar ansehen; nur daraus wurde es möglich dass man dafür hielt, dass gemeint worden sei, Gott sei die Welt; denn wäre die Welt wie sie ist, als Alles, als die endlose Menge der empirischen Existenzen genommen worden, so hätte man doch wohl nicht es auch nur für möglich gehalten, dass es einen Pantheismus gegeben, der von solchem Inhalte behauptet habe, er sei Gott.

Will man, um noch einmal auf das Faktische zurückzukommen, das Bewusstsein des Einen, nicht nach der indischen Spaltung einestheils in die bestimmungslose Einheit des abstrakten Denkens, anderntheils in die er-

müdende selbst litaneiartig werdende Durchführung am Besondern, sondern es in der schönsten Reinheit und Erhabenheit sehen, so muss man sich bei den Muhammedanern umsehen. Wenn z. B. bei dem vortrefflichen Dschelaleddin Rumi insbesondere die Einheit der Seele mit dem Einen, auch diese Einheit als Liebe hervorgehoben wird, so ist diese geistige Einheit eine Erhebung über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geistigen, in welcher eben das Aeusserliche, Vergängliche des unmittelbaren Natürlichen wie des empirischen, weltlichen Geistigen, ausgeschieden und absorbirt wird.[1]

Ich enthalte mich die Beispiele von den religiösen und poetischen Vorstellungen zu vermehren, die man

---

[1] Ich kann mich nicht enthalten, zum Behuf einer nähern Vorstellung etliche Stellen hier anzuführen, die zugleich eine Vorstellung von der bewundernswürdigen Kunst der Uebertragung des Herrn Rückert, aus der sie genommen sind, geben mögen:

III. Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.

Ich sah in's Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines.

Luft, Feuer, Erd' und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, dass dir nicht wagt zu bäumen Eines.

Der Herzen alles Lebens zwischen Erd' und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.

V. Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines, ursprünglich Eines nur.

Ob Staub zu deinen Füssen der Himmel ist der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Sein und deines nur.

Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub,
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.

Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel geh'n
Zu ruhn in engen Räumen des Herzensschreines nur?

Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?

Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklärung des Rosenhaines nur?

Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?

pantheistisch zu nennen gewohnt ist. Von den Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, z. B. der Eleatischen oder Spinozistischen ist schon frü-

---

Herz ob du schwimmst in Fluthen, ob du in Gluthen glimmst;
Fluth ist und Gluth ein Wasser; sei deines, reines nur.

IX. Ich sage dir, wie aus dem Thone der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Thone blies den Odem ein der Liebe.

Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen:
Weil Gottes Thron sie füllt mit Widerschein der Liebe.

Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen:
Frisch aufzublättern stets den Rosenhain der Liebe.

Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweih'n der Liebe.

Ich kann die Räthsel alle dir der Schöpfung sagen:
Denn aller Räthsel Lösung ist allein die Liebe.

XV. Wohl endet Tod des Lebens Noth,
Doch schauet Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz.
Als ob es sei vom Tod bedroht.

Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.
Du lass ihn sterben in der Nacht
Und athme frei im Morgenroth.

Wer wird in dieser über das Aeusserliche und Sinnliche sich aufschwingenden Poesie die prosaische Vorstellung erkennen, die von dem sogenannten Pantheismus gemacht wird, und die vielmehr das Göttliche in das Aeusserliche und Sinnliche herabversetzt? die reichen Mittheilungen, welche uns Herr Tholuck in seiner Schrift: Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, von den Gedichten Dschelaleddins und anderer giebt, sind eben in dem Gesichtspunkte gemacht, von welchem hier die Rede ist. In der Einleitung beweist Hr. Th., wie tief sein Gemüth die Mystik erfasst hat: er bestimmt daselbst auch näher den Charakter der morgenländischen, und den der abendländischen und christlichen gegen dieselbe. Bei ihrer Verschiedenheit haben sie die gemeinschaftliche Bestimmung, Mystik zu sein. Die Verbindung der Mystik mit dem sogenannten Pantheismus sagt er, S. 33., enthält die innere Lebendigkeit des Gemüths und Geistes, welche wesentlich darin besteht, jenes äusserliche Alles, das dem Pantheismus zugeschrieben zu werden pflegt, zu vernichten. Sonst lässt Hr. Th. es bei der gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden; eine gründlichere Erör-

her (§. 50. Anm.) erinnert worden, dass sie so wenig Gott mit der Welt identificiren und endlich machen, dass in diesen Philosophien dies Alles vielmehr keine Wahrheit hat, und dass man sie richtiger als Monotheismen und in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als Akosmismen zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das Absolute nur als die Substanz fassen. Von den orientalischen, insbesondere muhammedanischen Vorstellungsweisen kann man mehr sagen, dass das Absolute als die schlechthin allgemeine Gattung erscheint, welche den Arten, den Existenzen, einwohnt, aber so dass diesen keine wirkliche Realität zukommt. Der Mangel dieser sämmtlichen Vorstellungsweisen und Systeme ist, nicht zur Bestimmung der Substanz als Subjekt und als Geist fortzugehen.

Diese Vorstellungsweisen und Systeme gehen von dem Einen und gemeinschaftlichen Bedürfnisse aller Philosophien wie aller Religionen aus, eine Vorstellung von Gott und dann von dem Verhältniss desselben und der Welt zu fassen. In der Philosophie wird es näher erkannt, dass aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältniss zur Welt bestimmt. Der reflektirende Verstand fängt damit an, die Vorstellungsweisen und Systeme des Gemüths, der Phantasie und der Spekulation zu verwerfen, welche den Zusammenhang Gottes und der Welt ausdrücken, und um Gott rein im Glauben oder Bewusstsein zu haben, wird er als das Wesen von der Erscheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geschieden. Nach dieser Scheidung tritt aber die Ueberzeugung auch von der Beziehung der Erscheinung auf das Wesen, des Endlichen auf den Unendlichen, und so fort, und damit die nun reflektirende Frage nach der Natur dieser Beziehung ein. Es ist in der Form der Reflexion über sie, wo die ganze Schwie-

---

terung derselben hatte zunächst für den Gefühlsstandpunkt des Hrn. Verfs. kein Interesse; man sieht ihn selbst aber durch eine nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheistisch zu nennende Mystik von wunderbarer Begeisterung ergriffen. Wo er jedoch sich auf das Philosophiren einlässt (S. 12. f.), kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verstandes-Metaphysik und ihre unkritischen Kategorien nicht hinaus.

rigkeit der Sache liegt. Diese Beziehung ist es, welche das Unbegreifliche von jenen, die von Gottes Natur nichts wissen wollen, genannt wird. Am Schlusse der Philosophie ist nicht mehr der Ort, auch überhaupt nicht in einer exoterischen Betrachtung, ein Wort darüber zu verlieren, was Begreifen heisse. Da aber mit dem Auffassen dieser Beziehung das Auffassen der Wissenschaft überhaupt und alle Beschuldigungen gegen dieselbe zusammenhängen, so mag noch dies darüber erinnert werden, dass, indem die Philosophie es allerdings mit der Einheit überhaupt, aber nicht mit der abstrakten, der blossen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der konkreten Einheit (dem Begriffe) zu thun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun hat, — dass jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Bestimmung dieser konkreten Einheit ist, und die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist. Denjenigen nun, welche über die Philosophie urtheilen und sich über sie äussern wollen, wäre zuzumuthen, dass sie sich auf diese Bestimmungen der Einheit einliessen und sich um die Kenntniss derselben bemühten, wenigstens so viel wüssten, dass dieser Bestimmungen eine grosse Vielheit und dass eine grosse Verschiedenheit unter ihnen ist. Sie zeigen aber so wenig eine Kenntniss hievon und noch weniger eine Bemühung damit, dass sie vielmehr so wie sie von Einheit, — und die Beziehung enthält sogleich Einheit, — hören, bei der ganz abstrakten, unbestimmten Einheit stehen bleiben, und von dem, worin allein alles Interesse fällt, nämlich der Weise der Bestimmtheit der Einheit, abstrahiren. So wissen sie nichts über die Philosophie auszusagen, als dass die trockne Identität ihr Princip und Resultat, und dass sie das Identitätssystem sei. An diesem begrifflosen Gedanken der Identität sich haltend, haben sie gerade von der konkreten Einheit, dem Begriffe und dem Inhalte der Philosophie, gar nichts, sondern vielmehr sein Gegentheil gefasst. Sie verfahren in diesem Felde, wie in dem physischen die Physiker, welche gleichfalls wohl wissen, dass sie mannichfaltige sinnliche Eigenschaften und Stoffe, — oder gewöhnlich nur Stoffe (denn die Eigenschaften verwandeln sich ihnen gleichfalls in Stoffe), vor sich haben, und dass diese Stoffe auch in Beziehung aufeinander stehen. Nun ist die

Frage, welcher Art diese Beziehung sei, und die Eigenthümlichkeit und der ganze Unterschied aller natürlichen, unorganischen und lebendigen Dinge, beruht allein auf der verschiedenen Bestimmtheit dieser Einheit. Statt aber diese Einheit in ihren verschiedenen Bestimmtheiten zu erkennen, fasst die gewöhnliche Physik (die Chemie mit eingeschlossen) nur die eine, die äusserlichste, schlechteste auf, nämlich die Zusammensetzung, wendet nur sie in der ganzen Reihe der Naturgebilde an, und macht es sich damit unmöglich, irgend eines derselben zu fassen. — Jener schaale Pantheismus geht so unmittelbar aus jener schaalen Identität hervor; die, welche dies ihr eigenes Erzeugniss zur Beschuldigung der Philosophie gebrauchen, vernehmen aus der Betrachtung der Beziehung Gottes auf die Welt, dass von dieser Kategorie, Beziehung, das Eine aber auch nur das Eine Moment, und zwar das Moment der Unbestimmtheit die Identität ist; nun bleiben sie in dieser Halbheit der Auffassung stehen, und versichern faktisch falsch, die Philosophie behaupte die Identität Gottes und der Welt, und indem ihnen zugleich beides die Welt so sehr als Gott, feste Substantialität hat, so bringen sie heraus, dass in der philosophischen Idee Gott zusammengesetzt sei aus Gott und der Welt; und dies ist dann die Vorstellung, welche sie vom Pantheismus machen, und welche sie der Philosophie zuschreiben. Die welche in ihrem Denken und Auffassen der Gedanken nicht über solche Kategorien hinauskommen, und von denselben aus, die sie in die Philosophie, allwo dergleichen nicht vorhanden ist, hineintragen, ihr die Krätze anhängen um sie kratzen zu können, vermeiden alle Schwierigkeiten, die sich beim Auffassen der Beziehung Gottes auf die Welt hervorthun, sogleich und sehr leicht dadurch dass sie eingestehen, diese Beziehung enthalte für sie einen Widerspruch, von dem sie nichts verstehen; daher sie es bei der ganz unbestimmten Vorstellung solcher Beziehung und ebenso der nähern Weisen derselben z. B. der Allgegenwart, Vorsehung u. s. f., bewenden lassen müssen. Glauben heisst in diesem Sinne nichts anders, als, nicht zu einer bestimmten Vorstellung fortgehen, auf den Inhalt sich weiter nicht einlassen wollen. Dass Menschen und Stände von ungebildetem Verstande mit unbestimmten Vorstellungen befriedigt sind, ist zusammenstimmend;

aber wenn gebildeter Verstand und Interesse für die reflektirende Betrachtung in dem, was für höheres und das höchste Interesse anerkannt wird, mit unbestimmten Vorstellungen sich begnügen will, so ist schwer zu unterscheiden, ob es dem Geiste mit dem Inhalt in der That Ernst ist. Wenn es aber denen, die an dem angegebenen kahlen Verstande hängen, z. B. mit der Behauptung der Allgegenwart Gottes in dem Sinne Ernst würde, dass sie den Glauben daran in bestimmter Vorstellung sich präsent machten, in welche Schwierigkeit würde der Glaube den sie an wahrhafte Realität der sinnlichen Dinge haben, sie verwickeln? Sie würden Gott nicht wohl wie Epikur in den Zwischenräumen der Dinge, d. i. in den Poren der Physiker, wohnen lassen wollen, als welche Poren das Negative sind, was neben dem Materiell-reellen sein soll. Schon in diesem Neben würden sie ihren Pantheismus der Räumlichkeit haben, — ihr Alles, als das Aussereinander des Raumes bestimmt. Indem sie aber Gott eine Wirksamkeit auf und in dem erfüllten Raum, auf und in der Welt, in seiner Beziehung auf sie, zuschreiben würden, so hätten sie die unendliche Zersplitterung göttlicher Wirklichkeit in die unendliche Materialität, sie hätten die schlechte Vorstellung, welche sie Pantheismus oder All-Eins-Lehre nennen, in der That nur als die eigene nothwendige Konsequenz ihrer schlechten Vorstellungen von Gott und der Welt. Dergleichen, wie die vielbesprochene Einheit oder Identität aber der Philosophie aufzubürden, ist eine so grosse Sorglosigkeit um Gerechtigkeit und Wahrheit, dass sie nur durch die Schwierigkeit, sich Gedanken und Begriffe, d. h. nicht die abstrakte Einheit, sondern die vielgestalteten Weisen ihrer Bestimmtheit, in den Kopf zu schaffen, begreiflich gemacht werden könnte. Wenn faktische Behauptungen aufgestellt werden, und die Fakta Gedanken und Begriffe sind, so ist es unerlässlich dergleichen zu fassen. Aber auch die Erfüllung dieser Anforderung hat sich dadurch überflüssig gemacht, dass es längst zu einem ausgemachten Vorurtheil geworden, die Philosophie sei Pantheismus, Identitätssystem, Alleinslehre, so dass derjenige, der dies Faktum nicht wüsste, entweder nur als unwissend über eine bekannte Sache, oder als um irgend eines Zwecks willen Ausflüchte suchend, behandelt würde. — Um dieses Chorus willen denn habe ich geglaubt, mich weitläuftiger und exote-

risch über die äussere und innere Unwahrheit dieses angeblichen Faktums erklären zu müssen; denn über die äusserliche Fassung von Begriffen als blossen Faktis, wodurch eben die Begriffe in ihr Gegentheil verkehrt werden, lässt sich zunächst auch nur exoterisch sprechen. Die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, ist die Philosophie selbst.

§. 574.

Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit (§. 236.), das Logische mit der Bedeutung, dass es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, dass es aus dem voraussetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein unmittelbares war, hiemit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Princip zugleich als in sein Element sich erhoben hat.

§. 575.

Es ist dieses Erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet. Die erste Erscheinung macht der Schluss aus, welcher das Logische zum Grunde als Ausgangspunkt, und die Natur zur Mitte hat, die den Geist mit demselben zusammenschliesst. Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste. Die Natur, die zwischen dem Geiste und seinem Wesen steht, trennt sich zwar nicht zu Extremen endlicher Abstraktion, noch sich von ihnen zu einem Selbstständigen, das als Anderes nur Andere zusammenschlösse; denn der Schluss ist in der Idee und die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt und an sich die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äusserliche Form des Uebergehens, und die Wissenschaft die des Ganges der Nothwendigkeit, so dass nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschliessen mit sich selbst gesetzt ist.

§. 576.

Diese Erscheinung ist im zweiten Schlusse insoweit aufgehoben, als dieser bereits der Standpunkt des

Geistes selbst ist, welcher das Vermittelnde des Processes ist, die Natur voraussetzt und sie mit dem Logischen zusammenschliesst. Es ist der Schluss der geistigen Reflexion in der Idee; die Wissenschaft erscheint als ein subjektives Erkennen, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.

§. 577.

Der dritte Schluss ist die Idee der Philosophie, welche die sich wissende Vernunft, das absolut-Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die sich in Geist und Natur entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Process der subjektiven Thätigkeit der Idee, und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Process der an sich, objektiv, seienden Idee. Das Sich-Urtheilen der Idee in die beiden Erscheinungen (§. 575. 6.) bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, dass die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt und diese Bewegung ebenso sehr die Thätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und geniesst.

Aristoteles Metaphysik XI, 7.

Η δὲ νόησις ἡ καθ' άυτὴν, τοῦ καθ' άυτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.

'Αυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε τἀυτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ της οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων· ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. 'Ει οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ζωὴ δὲ γε ἐνυπάρχει. ἡ γᾶρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

Inhalts-Anzeige.

Erster Theil.

Die Wissenschaft der Logik.

§. 19—221.

Zweiter Theil.

Die Philosophie der Natur.

§. 245—376.